ÉTUDES TRADITIONNELLES

69e ANNÉE

1968

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

69e Année | Janvier - Février 1968 | N° 405

L'HYPERBOLISME DANS LA RHÉTORIQUE ARABE

Le style arabe favorise les tournures synthétiques et indirectes : l'ellipse, la synecdoque, la métonymie y abondent, de même que la métaphore, l'hyperbole et la tautologie. Le Sémite est porté à distinguer toujours entre une « essence » et une « forme » et n'hésite pas à sacrifier l'homogénéité de celle-ci à la véracité de celle-là ; si bien que, dans les textes sémitiques de caractère religieux ou poétique, il faut toujours percevoir l'intention derrière l'expression et non pas la méconnaître à cause de quelque incohérence formelle ; et il faut découvrir, non seulement l'intention spirituelle, mais aussi l'émotion qui en détermine le jaillissement et la concrétion verbale. Ainsi, l'hyperbole traduit souvent une émotion provoquée par la perception directe de la réalité spirituelle à définir ; mais ce qui compte avant tout, c'est la fonction indicative de l'hyperbole à l'égard d'un rapport précis mais implicite, lequel donne à la proposition tout son sens et compense ou annule de ce fait l'apparence d'absurdité du mot à mot.

L'argument faisant valoir que les stylistes arabes exigent et la clarté logique et l'efficacité dialectique, — celle-ci relevant de la rhétorique soucieuse du contenu (*balâghah*) et celle-là de la rectitude formelle (*façâhah*), — cet argument, disons-nous, ne prouve rien contre la tendance sémitique à l'expression indirecte, puisque pour les Arabes, est clair ce qui à leur avis est bien dit ; l'emploi fréquent du « déguisement » (*kinâyah*) montre au contraire que pour l'Arabe il est naturel d'« embellir » une expression en la rendant moins directe et, à son point de vue,

d'autant plus riche (1). Il y a néanmoins dans le style arabe comme deux pôles, l'un correspondant pleinement à ce que nous venons de décrire et l'autre ayant un caractère plus abstrait ou plus logicien ; ces deux pôles se sont cristallisés respectivement dans les écoles de Koufa et de Basra, la première se fondant sur les paradigmes scripturaires et ayant de ce fait un caractère imagé et empirique, et la seconde s'inspirant d'une conception plus principielle ou plus théorique du langage ; cette seconde rhétorique prédomine dans les écrits théologiques, scientifiques et philosophiques, y compris les traités strictement doctrinaux des Soufis.

Mais ce qui nous préoccupe ici, c'est la langue arabe dans son expression la plus spontanée, avec son style métaphorique et volontiers hyperbolique, celui qui s'inspire de la Sounna et, consciemment ou non, de l'ancienne poésie. Comme on ne peut s'empêcher de tenir compte du conditionnement ethnique ou psychologique d'une langue — à part son fondement proprement spirituel — nous ne saurions passer sous silence ici la noble impulsivité, et l'irréflexion de surface qui en résulte, des anciens Arabes, qui tirèrent l'épée « pour un oui ou pour un non » ; cela est tellement vrai que le Koran a dû spécifier que Dieu n'en veut pas aux croyants pour leurs serments irréfléchis. Sur le plan du langage, le vice d'un hyperbolisme impulsif — surtout dans des contextes spirituels — déconcerterait gravement si l'on ne faisait pas la part d'un tempérament explosif, et noble dans sa sincérité même.

Nous avons fait allusion plus haut au caractère volontiers indirect de la rhétorique arabe ; il convient de nous y arrêter un peu plus longuement. L'injonction évangélique de ne pas jeter les perles aux pourceaux ni de donner le sacré aux chiens, outre sa signification universelle et évidente, marque en même temps — et comme par accident — un trait

(1) La vérité spirituelle — a dit un cheikh marocain — est plus belle quand elle est voilée comme une fiancée. Cette opinion suggère — outre le souci d'ampleur dialectique — une attitude quasi liturgique de distance respectueuse ou même de crainte révérentielle à l'égard de la vérité.

spécifiquement sémitique ; la vérité directe et nue est à la fois trop précieuse et trop dangereuse, elle enivre et elle tue, elle risque d'être profanée et de susciter des révoltes ; elle est comme le vin qu'il faut sceller, et qu'en fait l'Islam prohibe, ou comme la femme qu'il faut couvrir, et qu'en fait l'Islam voile. Le style spirituel des Sémites est volontiers plein de réticences et de tournures indirectes, il est comme un jeu subtil de voilements et de dévoilements ; la parole inspirée est une fiancée inviolable, l'aspirant doit la mériter même au niveau du simple langage (1). La précaution ésotérique a donc imprégné toute la rhétorique arabe, elle a déterminé une sorte de pudeur ou de discrétion sur le plan de la manifestation verbale, en même temps qu'une esthétique particulière : c'est-à-dire qu'il y a là aussi une part de jeu ou d'art, de calligraphie musicale si l'on veut. Le langage apparaît à l'Arabe presque comme une fin en soi, une substance autonome, qui préexiste par rapport à ses contenus ; comme l'Existence universelle, qui est son prototype, le langage nous enferme ontologiquement dans la vérité, que nous le voulions ou non : avant tous les mots, son sens global est « Sois ! » (*Kun*), il est divin en son essence. « Au commencement était le Verbe. »

Le voilement et le jaillissement sont comme les deux pôles complémentaires de la mentalité arabe en particulier et musulmane en général. L'esprit musulman est enraciné dans la certitude de l'Absolu et orienté vers cette certitude et son objet ; mais cette conscience de la Vérité la plus haute et la plus intransigeante a pour complément humain une émotivité d'autant plus fulgurante, laquelle se trouve d'ailleurs compensée par une profonde générosité ; et nous pensons ici moins au tempérament des Bé-

(1) Cette mentalité, ou ce principe, évoque le symbolisme initiatique de Persée et d'Andromède, donc aussi de la victoire sur Méduse. Le symbolisme de la vérité-fiancée se retrouve notamment aussi dans le « Cantique des Cantiques », ou encore, au point de vue iconographique, dans les « Vierges noires » : « Je suis noire et pourtant belle », dit également la Sulamite. La noirceur est le caractère secret, supraformel de la gnose, bien que, en certains cas — appliquée par exemple à Jérusalem — elle puisse avoir le sens négatif de détresse.

douins en soi qu'à sa mise en valeur par l'Islam, c'est-à-dire que les deux caractères opposés et complémentaires que nous venons de mentionner relèvent du génie de l'Islam aussi bien — et même plus profondément — que de la mentalité positive de la race arabe. Ce ternaire « Vérité-Victoire-Générosité » décrit l'âme même du Prophète, dans laquelle le génie de l'Islam et celui de la race arabe se confondent (1) : la conscience de l'Absolu a pour répercussion dynamique la guerre sainte, car l'Absolu exclut tout ce qui n'est pas lui, il est sous ce rapport comme un feu dévorant ; mais il est en même temps l'Infini, qui est maternel et qui englobe tout, et sous ce rapport la conscience de l'Un engendrera les attitudes apaisantes et charitables, telles l'aumône et le pardon.

***

L'hyperbole arabe, nous l'avons dit, a la fonction de mettre indirectement en évidence un rapport particulier, lequel n'est pas exprimé mais qu'il faut découvrir au moyen même de l'apparente absurdité de l'image. Par exemple, un hadith rapporte qu'une femme entra au Paradis en avance sur les élus, et que ce fut pour la simple raison qu'elle avait bien élevé ses enfants ; ce qui signifie que le fait d'avoir élevé les enfants avec une parfaite abnégation et avec le résultat le meilleur possible, manifeste la sainteté de la mère. Quant à l'avance sur les élus — image apparemment contradictoire — elle constitue une métaphore : l'avance spatiale représente ici un avantage de facilité, non de distance ou de mouvement, c'est-à-dire qu'il y a des âmes simples qui entrent au Paradis à peu de frais relativement, ou en d'autres termes, sans avoir à subir les grandes épreuves des héros de la spiritualité. Le hadith ne fait pas allusion, bien entendu, aux degrés du Paradis ; il n'a

(1) Le ternaire dont il s'agit évoque la *Trimûrtî : Brahma, Shiva, Vishnu.* Nous sommes ici bien au-delà de toute psychologie raciale ; il n'en subsiste pas moins un certain rapport entre la Révélation et le génie ethnique qui la véhicule, car le support humain d'une manifestation divine doit se prêter à l'image divine qui entend se manifester.

d'autre intention que de souligner la facilité accordée aux mérites humbles, mais constants, mérites qui présupposent du reste une ambiance totalement religieuse. L'enseignement est par conséquent le suivant : le croyant qui accomplit son devoir d'état à la perfection, sans s'occuper d'autre chose que de la religion et de ce devoir, si humble soit-il, ira au Paradis s'il persévère jusqu'au bout ; mais il n'y a là aucune recette de facilité, car à chacun sa nature, sa vocation, son devoir et son destin (1).

D'une façon analogue, quand le Prophète dit que « ceux qui auront la punition la plus sévère au Jour de la Résurrection seront ceux qui imitent ce que Dieu a créé », ou « qui façonnent des représentations des choses (vivantes) », et que Dieu leur ordonnera alors de donner la vie aux images, ce qu'ils seront incapables de faire, — quand le Prophète s'exprime ainsi, le fait de façonner des images implique l'intention d'égaler le Créateur, donc de nier son unicité et sa transcendance ; si la punition est la plus sévère possible, — ce qui paraît exagéré et même absurde dans ce cas, — c'est parce que les arts plastiques s'identifient dans la psychologie des Sémites nomades et monothéistes à une sorte de luciférisme ou d'idolâtrie, donc au plus grand des péchés, ou au péché comme tel (2).

Quand quelques hadiths nous parlent d'une femme qui fut damnée parce qu'elle laissa mourir de faim son chat, ou d'une prostituée qui fut sauvée parce qu'elle donna à boire à un chien, le sens est que l'homme est sauvé ou damné en vertu de son essence, même si celle-ci se trouve voilée par les caractères opposés à elle, mais périphériques et par conséquent accidentels. L'acte est ici, non la cause efficiente, mais l'indice d'une cause fondamentale qui réside dans la nature même de l'individu ; l'acte est la ma-

(1) C'est là l'une des significations de ce verset qui apparaît plusieurs fois dans le Koran : « Aucune âme ne portera le fardeau d'une autre. »

(2) Les bâtisseurs de l'Alhambra n'ont pas craint d'orner la fameuse fontaine de statues représentant des lions ; les miniaturistes iraniens vont jusqu'à peindre le Prophète, mais leur style est foncièrement décoratif au point d'apparaître comme un prolongement de la calligraphie.

nifestation-critère d'une qualité foncière et décisive, si bien qu'il n'y a pas lieu de s'étonner du fait qu'un acte apparemment minime ait un effet quasi absolu, ou incommensurable avec sa cause.

Un exemple de l'hyperbolisme voilant et dévoilant à la fois un rapport caché — rapport en dehors duquel l'énonciation reste inintelligible, pour dire le moins — un tel exemple nous fournit cette parole d'El-Junayd : « Un moment d'oubli du Seigneur ruine mille années de service (de Dieu) ». L'oubli de Dieu s'identifie, ici encore, au péché comme tel ; et c'est précisément l'exagération quasi démentielle de l'image qui le prouve. La vertu ou le mérite — la seule vertu ou le seul mérite — est ici le souvenir de Dieu ; c'est-à-dire que El-Junayd entend souligner que ce souvenir est la quintessence de toute vertu et qu'il constitue de ce fait la raison d'être de la condition humaine. La même remarque s'applique à cette autre parole du même saint : « Mille années d'obéissance ne peuvent pas annuler un moment de désobéissance envers Dieu » (1), avec la seule différence que c'est alors l'obéissance qui s'identifie à la vertu tout court ; même remarque également, *mutatis mutandis*, pour le passage suivant d'Es-Samarqandi : « Quand bien même un homme accomplirait la prière des habitants du Ciel et de la terre... si Je (*Allâh*) découvrais alors dans son cœur encore un atome d'amour du monde, qu'il s'agisse du désir de plaire aux oreilles ou aux yeux d'autrui, ou d'une ambition mondaine... J'extirperais de son cœur son amour pour Moi... jusqu'à ce qu'il M'oublie... » (2). Ici encore, l'exagération sert à indiquer un rapport particulier qui donne tout le sens à la phrase, à savoir que l'hypocrisie synthé-

(1) « Je suis un esclave et n'ai point de liberté ; j'irai où Dieu m'ordonnera d'aller, que ce soit au Paradis ou en enfer. » Ce mot d'El-Junayd montre que celui-ci envisage l'obéissance comme la conformité par excellence à la Volonté — ou à la Nature — de Dieu, ou qu'il envisage la perfection sous l'aspect obédientiel ; mais ici encore, le sublime spirituel entraîne un vice logique ou rhétorique, car, outre que le Koran n'ordonne à aucun croyant d'aller en enfer, l'homme pieux qui pense comme El-Junayd ne peut y aller.

(2) Abstraction faite du sens littéral, on peut se demander s'il est permis, ou opportun, de s'exprimer comme si Dieu parlait...

tise, comme la notion chrétienne d'orgueil, tous les vices possibles de l'esprit ; étant la qualité même du mal, aucune quantité de bien ne saurait l'annuler (3). Il est vrai que son contraire, la sincérité en tant que qualité foncière du bien, peut de même vaincre tout mal quantitatif ; mais la présence de la sincérité exclut précisément l'hypocrisie, ce remède n'est donc pas accessible à l'hypocrite. Prises au pied de la lettre, toutes ces sentences sont contraires à la doctrine koranique selon laquelle le châtiment divin est proportionné au délit humain, tandis que la récompense dépasse immensément notre mérite ; la légitimité de ces sentences réside par conséquent dans leur seule intention, à savoir dans l'accent qu'elles mettent sur le « péché contre l'Esprit », quel que soit l'angle de vision ; cet accent est évidemment toute leur excuse et toute leur raison d'être.

En tenant compte de la sainteté d'un Junayd et d'un Samarqandi, on peut déduire de leurs excès verbaux, si l'on peut dire, ce que fut leur « station » (*maqâm*) : une réduction de toute la conscience temporelle à un instant d'éternité fait de pure adéquation au Réel, donc libre de toute « association » (d'autres réalités à Dieu : *shirk*), de tout « recouvrement » (ou « étouffement » de la Vérité : *kufr*), de toute hypocrisie (*nifâq*) ; c'est là pratiquement le sens de l'expression « fils du moment présent » (*ibn el-waqt*) appliquée aux Soufis.

***

Le souci de dépeindre les aspects de plénitude ou d'illimitation du Paradis a donné lieu à des métaphores quantitatives que l'on acceptera d'emblée qu'à condition d'être soit naïf, soit au contraire

(3) Notons que la référence au « cœur » indique qu'il s'agit de l'essence de l'individu, bien que l'idée d'« atome » vienne affaiblir cette signification ; il y a là deux « absoluisations » qui se contredisent dans l'élan de l'émotion spirituelle, laquelle mélange en somme deux propositions différentes. Ce qui n'est qu'un « atome » ne peut se situer dans le « cœur » ; ce qui se situe dans notre essence ne peut pas se réduire à une quantité infime, moralement ou spirituellement parlant.

perspicace, soit simplement résigné à la faiblesse de l'entendement humain ou du langage terrestre. La première clef de ce symbolisme est que la quantité y fait fonction d'élément qualitatif, et que l'excessivité même de l'image nous invite à aller au fond des choses ; mais il y a aussi, à côté des images quantitatives, d'autres hyperboles, dont on devinera l'intention en scrutant la nature des choses. Par exemple : d'après la tradition, les houris portent soixante-dix robes, mais en même temps elles sont transparentes et l'on voit la moëlle couler dans leurs os, « comme du miel liquide et lumineux », nous a-t-on dit : les robes symbolisent les beautés de voilement, donc les aspects formels ou « liturgiques » de beauté, tandis que la moëlle représente l'essence incréée, laquelle n'est autre qu'un aspect de la Substance divine, ou une sorte d'émanation d'une Qualité divine béatifique. C'est-à-dire que Dieu se rend perceptible au travers de toutes les choses du Paradis ; mais la connexion entre la relativité du créé et l'absoluité de l'Essence exige un jeu indéfini de voilement et de dévoilement, de coagulation formelle et de transparence compensatoire.

Quand on lit qu'au Paradis le dernier des bienheureux jouit de telles merveilles et de telles délices, qu'il a tant et tant de femmes et de serviteurs et ainsi de suite, on peut se demander ce qu'ont à faire au Paradis des hommes qui apprécient ou supportent un luxe aussi pesant ; or l'Islam, par principe, englobe toujours à sa base les possibilités les plus terriennes — c'est là une « carte dans son jeu » qu'il ne néglige jamais — et il se place ainsi au point de vue, non de la grossièreté, mais de la miséricorde, au risque de paraître « terre à terre » ou trivial ; il exige *a priori*, non le détachement du monde ni la finesse des goûts, mais la foi en Dieu et la mise en pratique des Lois divines, cette dernière impliquant d'ailleurs les vertus fondamentales ; et c'est la foi et la pratique qui transmueront l'âme du croyant, c'est elles qui le détacheront du monde et affineront ses goûts. D'une part, l'Islam tient compte des mentalités les plus naïves ou les plus grossières ; mais d'autre part, il tient compte également — dans les hadiths — des

mentalités les plus diverses, si bien qu'il y a des sentences qui s'adressent à tel caractère et non à tel autre. En un mot, l'Islam prend en considération la diversité des hommes aussi bien que leur impuissance, et les deux attitudes sont miséricordieuses ; aussi le Prophète est-il appelé une « miséricorde pour l'univers » (*rahmatun li-l-âlamîn*), c'est-à-dire pour tous.

Ce que nous avons dit des hyperbolismes paradisiaques s'applique également, en sens inverse, à l'imagerie infernale ; l'expérience historique d'Orient et d'Occident prouve surabondamment qu'il faut beaucoup pour dissuader le pécheur de pécher ; il est vrai que les descriptions infernales les plus terribles peuvent rester inefficaces pour les criminels les plus endurcis, mais quand elles sont efficaces, elles aussi font partie de la miséricorde, puisqu'elles empêchent quelques-uns de se perdre. Mais il ne s'agit pas uniquement, dans les métaphores eschatologiques, d'appâts et d'épouvantails : les délices et les tourments sont respectivement des équivalents cosmiques des vertus et des vices, des mérites et des démérites, et en découvrent la vraie nature à la lumière des mesures divines. Cette considération, il est vrai, nous éloigne quelque peu des questions de rhétorique, mais elle s'impose ici, et nous nous permettrons également de faire à cette occasion la remarque suivante : les images paradisiaques ou infernales sont toujours les paraphrases symbolistes de réalités indescriptibles en termes sensoriels, d'où leur caractère excessif ; il serait par conséquent vain de se plaindre, à ce seul point de vue, de tout ce que les images du Paradis par exemple ont d'humainement inimaginable ou d'inintelligible, voire d'absurde. Le fait que l'homme terrestre, enfermé dans la prison de ses cinq sens, ne puisse imaginer autre chose que ce qu'ils lui offrent, ne signifie nullement qu'il ne serait pas infiniment plus heureux en dehors de cette heureuse prison, et à l'intérieur de perceptions infiniment plus vastes et plus profondes.

Au demeurant, parler comme si le Paradis s'adaptait à toutes les humeurs du croyant est une façon d'exprimer que le croyant s'adapte parfaitement aux possibilités du Paradis ; user d'images excessives, c'est

donc dire en termes terrestres que les bienheureux possèdent, non pas cinq sens seulement, mais d'innombrables sens ouverts sur la Félicité, analogiquement et métaphoriquement parlant ; c'est dire en même temps que les bienheureux sont par nature infiniment satisfaits de tout ce que l'état paradisiaque leur offre. Quand le Prophète promet à un Bédouin qui aime les chevaux, un cheval ailé au Paradis, cela signifie, non que les possibilités paradisiaques combleront tous les désirs possibles, mais qu'elles réaliseront toute possibilité de bonheur de l'homme croyant ; cette dernière épithète est essentielle, car la véritable foi exclut précisément — et *a fortiori* en face de Dieu — que l'homme désire n'importe quoi. Sans foi, point de Paradis ; avec la foi, point de désirs insensés et nocifs ; et n'oublions pas que tout plaisir que nous pouvons qualifier de « normal » est une sorte de réverbération et par conséquent d'anticipation — fort imparfaite sans doute — d'une joie céleste, comme l'atteste le Koran : « Chaque fois qu'un fruit (du Paradis) leur sera offert, ils diront : voici ce qui nous avait été offert auparavant (sur terre) ; car c'est quelque chose de ressemblant qui leur sera donné... » (Sourate de la Vache, 25). Enfin, il y aurait ceci à considérer : l'Oriental part de l'idée qu'en ce bas monde, l'homme est facilement privé de ce qu'il désire, et séparé de ce qu'il aime ; de là à conclure qu'au Paradis nous obtenons instantanément tout ce que nous désirons, il n'y a qu'un pas, qui en fait a été franchi avec une logique impeccable et quelque peu expéditive (1) ; la minimisation, par les Soufis, de ce qui pourrait apparaître comme un « cauchemar céleste » est le résultat de cette logique à double tranchant, d'autant que le Koran lui-même enseigne que la « Satisfaction divine » (*Ridhwân*) accordée au croyant est « plus grande » que les « Jardins ».

***

(*à suivre*)

Frithjof SCHUON

(1) Sur la base de la promesse koranique que les bienheureux « auront ce qu'ils voudront », ce qui laisse ouverte la question des désirs encore possibles au Paradis, donc de la nature même des bienheureux.

CAGLIOSTRO ET LA FRANC-MAÇONNERIE

On a réédité récemment l'ouvrage principal du Docteur Marc Haven : *Le Maître Inconnu, Cagliostro* (1). L'auteur, une des figures les plus intéressantes du mouvement occultiste au début de ce siècle, avait utilisé une documentation considérable sur un sujet qui lui tenait à cœur, et mis à profit les souvenirs laissés par Cagliostro dans les nombreux pays où il séjourna : Angleterre, Russie, France, Suisse, Italie. L'ouvrage qui en est résulté témoigne du sérieux de telles recherches, et constitue en somme une biographie consciencieuse, sinon définitive, de l'énigmatique personnage qui, après avoir suscité l'enthousiasme des foules et la curiosité des hautes classes de la société de son temps, devait finir misérablement dans les geôles de l'Inquisition. Assurément, Marc Haven professe pour son héros une admiration qu'il est bien difficile de partager, mais il n'abuse pas trop des épithètes laudatives. On ne rencontre que rarement sous sa plume l'appellation de « divin Cagliostro », et le souci de l'auteur de s'appuyer sur les textes est si constant, et son respect des « faits » si évident, qu'on en arrive presque à oublier le titre de l'ouvrage, vraiment excessif, puisque Cagliostro ne fut un « Maître » qu'en magie, et qu'il recherchait beaucoup trop les ovations populaires pour avoir droit, même symboliquement, au titre d'« Inconnu ».

Marc Haven est d'ailleurs le premier à mettre en garde contre la crédulité des disciples de Cagliostro, source de tant de fables qui se sont parfois glissées jusque dans l'histoire la plus « officielle ». C'est ainsi que Funck-Brentano, considéré pourtant comme un

(1) Editions Paul Derain, Lyon.

auteur sérieux, rapporte l'anecdote de Cagliostro reconnaissant sur un calvaire de carrefour les traits réels du Crucifié (2). Or, Marc Haven affirme (p. 11) avoir retrouvé cette histoire, mais attribuée au comte de Saint-Germain, dans une œuvre qui n'a certes rien d'ésotérique ni de rarissime : la *Chronique de l'Œil-de-Bœuf !*

Les conceptions occultistes de l'auteur ne sont pas trop gênantes, du moins pour ceux qui en connaissent la valeur (3). Du reste, l'érudition de Marc Haven était réelle. Mais toute érudition a ses limites, visibles ici dans le domaine du simple Christianisme exotérique (4). Plus nombreuses sont les erreurs concernant la Maçonnerie, et surtout la Maçonnerie française du XVIII[e] siècle, dont il est parlé en des termes qui « datent » terriblement, mais que ne désavoueraient certainement pas les Maçons politiciens (p. 119). D'autres inexactitudes moins graves pourraient être relevées (5). Dans notre article, c'est exclusivement

(2) Cf. Funck-Brentano, *L'Affaire du Collier*, p. 87. Pour répondre aux interrogations des passants : « Vous avez donc connu le Christ ? », Cagliostro aurait invoqué le témoignage de son laquais ; mais ce dernier rappela son maître au respect de la chronologie : « Non, Monsieur le comte, Monsieur le comte sait bien que je ne suis à son service que depuis quinze cents ans ».

(3) Quand, par exemple, il est question du *Livre de Toth* (p. 12, n. 1), on doit se souvenir que les occultistes désignent ainsi... le Tarot.

(4) P. 132, voulant prouver que dans les rituels de Cagliostro « passe un souffle profondément religieux et sincère, qu'on ne retrouve guère dans les rituels des autres Ordres », Marc Haven donne comme exemple un des discours de réception au grade de Maître : « Mon Dieu, ayez pitié de l'homme N., selon la grandeur de votre miséricorde, et effacez son iniquité selon la multitude de vos bontés ; lavez-le de plus en plus de son péché, etc... ». Et l'auteur continue à reproduire *in-extenso* les 20 versets du *Miserere* (psaume 50 de la Vulgate), après quoi, au comble de l'enthousiasme, il demande : « Peut-on trouver, avec une doctrine plus élevée, avec une initiation plus réelle, une pensée plus respectueusement religieuse que celle-là ? » Nous ne le pensons pas en effet ; et nous pensons aussi qu'on doit rendre au roi David ce qui n'appartient pas à Cagliostro.

(5) P. 120, n. 5, on s'étonne de lire que dom Pernéty est né à Berlin. Ce religieux bénédictin, auteur du *Dictionnaire mytho-hermétique* et fondateur du Rite des « Illuminés d'Avignon » (qui n'avaient rien de commun avec les « Illuminés de Bavière

au rôle que Cagliostro a joué (et surtout à celui qu'il aurait voulu jouer) dans la Franc-Maçonnerie que nous entendons nous limiter, négligeant délibérément les autres aspects de son personnage : le guérisseur, le thérapeute, l'alchimiste (ou plutôt le « souffleur »), le « clairvoyant », et même l'indicateur de numéros gagnants à la loterie, bien que, sur ce dernier point tout au moins, Cagliostro ait vraiment fait œuvre de « précurseur ».

***

La vie de Cagliostro n'est bien connue qu'à partir de 1776, date de sa première venue à Londres. L'année suivante, il y fut initié à la Loge « L'Espérance ». Mais ce fut lors de son séjour en Russie (1779-1780) qu'il allait vraiment commencer une activité maçonnique passablement originale. A Mitau, en Courlande, il fonda une Loge mixte (c'est-à-dire admettant les femmes selon les mêmes rites que les hommes). Le recrutement s'effectuait dans l'aristocratie des « barons baltes ». Le « maréchal de la noblesse » de Mitau fut Vénérable de l'atelier. Parmi les membres fondateurs, on comptait Mme de Kayserling (6). Les réunions, en principe quotidiennes, comportaient des « opérations » où un enfant, appelé « Colombe », jouait un rôle important (7). Voici comment se déroulaient ces opérations :

Après l'ouverture des travaux, les membres de la Loge étant sans épée et sans métaux, « le Grand » Maître, en costume maçonnique et l'épée à la main, » introduisait un tout jeune enfant, et, l'ayant con- » sacré devant tous par l'imposition des mains, par » des onctions avec l'« huile de la Sagesse » et par » quelques paroles pour l'œuvre qu'il voulait accom-

re ») est en réalité né en France, à Roanne, où son souvenir est demeuré bien vivant.

(6) C'est un descendant de cette famille qui devait fonder en Allemagne, après la première guerre mondiale, l'« Ecole de la Sagesse » de Darmstadt. A cette famille était apparentée celle des Ungern-Sternberg (cf. *Le Théosophisme*, p. 114) dont un représentant joua un grand rôle dans la Maçonnerie russe un peu avant l'époque de Cagliostro.

(7) Cf. *Etudes sur la F.M.*, t. II, p. 108.

» plir, il le faisait asseoir devant une carafe, dans une
» petite chambre contiguë au Tedple, puis il sortait,
» fermait la porte derrière lui et se plaçait debout
» devant cette porte, dans le même local que les assis-
» tants. La « Colombe » restait seule dans son « Ta-
» bernacle ». Les assistants avec le Grand Maître,
» après avoir récité quelques psaumes de David, se
» recueillaient, priant en silence. Au bout d'un instant,
» Cagliostro demandait à l'enfant s'il voyait quelque
» chose dans la carafe. « Je vois un ange,... des an-
» ges », répondait-il souvent. Alors, après avoir remer-
» cié ses visiteurs spirituels, le Grand Maître annon-
» çait qu'on pouvait poser toutes les questions qu'on
» voudrait, et les assistants interrogeaient. Cagliostro
» transmettait les questions ; les anges répondaient,
» soit par des signes ou des paroles perçues seule-
» ment par l'enfant, soit en lui montrant un tableau
» changeant que l'enfant décrivait » (p. 54).

En somme, il s'agissait là de « magie cérémoniel-le », mais avec la circonstance très aggravante que des enfants y servaient de « sujets ». Comme, à un tel âge (8), la séparation des éléments subtils et des éléments « grossiers » de l'individualité est particulièrement aisée, il n'est pas besoin de souligner le danger de ces pratiques, et l'on s'étonne que des parents y aient soumis leurs enfants (9). Il faut même que Cagliostro ait été un magicien consommé pour que des catastrophes ne soient pas survenues (10).

(8) Le premier enfant qu'on sait avoir joué le rôle de « colombe » est le fils du « burgrave » von Howen, âgé de six ans.

(9) Environ 50 ans après Cagliostro, une société secrète alle-mande, non maçonnique, pratiquait des opérations assez ana-logues, mais en prenant pour sujets des adolescents et non plus des enfants. Le « chevalier Ludwig » dont il est question dans *Ghostland* (cf. *L'Erreur Spirite*, p. 27) ne regardait pas dans une carafe, mais il était endormi, et un certain « Ange couronné » jouai' un grand rôle dans les « enseignements » qu'il transmettait.

(10) Parr.:i les différences qu'on peut relever entre les opé-rations des Elus Coën et celles de Cagliostro, citons les suivantes. Les Elus Coëns n'utilisaient pas de « sujets ». L'opé-rant devait être en possession du dernier grade du Rite : celui de Réau-Croix. Le « travail » s'effectuait non pas en Loge, mais au domicile de l'opérant, qui était dans une solitude absolue. Ces opérations avaient lieu non pas n'importe quand, mais assez rarement, à certains jours (la nouvelle lune, les

On sait qu'en magie cérémonielle, les cérémonies
sont de nulle valeur, et, d'autre part, les rites ma-
çonniques ne sont certainement pas faits pour « en-
cadrer » des opérations magiques ou des expériences
de magnétisme. Encouragé par la confiance de ses
fidèles, Cagliostro supprima progressivement les ten-
tures et les décors, les formules mystérieuses, le
« cercle de protection » (11), les lumières. Il ne restait

équinoxes) et à heure fixe (« quand sonnent les 12 coups »,
c'est-à-dire à « minuit plein »). De plus, le Réau-Croix était
soumis à une ascèse sévère. Comme les Juifs, il s'abstenait
du sang des animaux, et, de plus, de la chair des colombes.
40 jours avant les équinoxes, commençait une « quarantaine »
fort dure. Pour les opérations, il devait être, exotériquement,
en « état de grâce ». Enfin, chez Martinez, la « pratique »
était accompagnée d'une « doctrine » dont on ne trouve guère
l'équivalent chez Cagliostro. En tout cas, les opérations de ce
dernier, avec leurs visions lumineuses et leurs « apparitions »
(connues surtout par le « procès-verbal », que nous reprodui-
rons plus loin, de la tenue de consécration de « La Sagesse
Triomphante » s'apparentent singulièrement aux pratiques du
prince Charles de Hesse, dont Guénon a rappelé qu'elles étaient
inspirées par les « travaux » des « Frères Initiés de l'Asie »
(cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 118, fin du § 1 et début du
§ 2). Dans un remarquable article dont nous avons rendu
compte ici même, M. Yves Dangers a rappelé que le prince
de Hesse f:st Grand Maître de ce Régime, dont il a souligné
le caractère extrêmement « judaïsant ». On peut croire que
Cagliostro avait eu connaissance de pratiques similaires lors
de son passage en Allemagne quand il se rendit en Russie,
et il dut s'en inspirer pour l'institution de son propre système.

(11) Chez les Elus Coëns, ce cercle était appelé « cercle de
Retraite ». L'opérant devait s'y réfugier quand il se sentait
« dominé ». Bacon de la Chevalerie, Maçon très actif de la
fin du XVIII[e] siècle, et qui fut un des fondateurs du Grand
Orient de France, était Réau-Croix. Ayant entrepris le « tra-
vail d'équinoxe » sans être « parfaitemeint pur », il se sentit
soudain, raconta-t-il au baron de Gleichen, accablé par un ad-
versaire d'une force supérieure à la sienne, « étouffé par un
froid glacial » et bientôt « près de l'anéantissement ». Il
s'élança dans le cercle de Retraite. Mais cette mésaventure
l'impressionna tellement qu'il s'écarta des Elus Coëns, entra
dans la Stricte Observance, puis chez les Philalèt:ies, tout en
continuant son activité au Grand Orient. C'est lui, notamment,
qui mena les négociations extrêmement compliquées, pour
l'agrégation au Grand Orient tant du Régime Ecossais Rectifié
que des organisations qui devaient finalement devenir le Rite
Ecossais Ancien et Accepté. De plus, Bacon de la Chevalerie
semble avoir veillé particulièrement à la conservation du
« jargon » maçonnique, déjà battu en brèche par l'intrusion
du langage profane.

plus que la colombe devant sa carafe... De telles infractions au rituel suscitèrent les questions d'abord, puis les inquiétudes de la comtesse de Recke, nièce de Mme de Kayserling. De là une mésentente qui allait bientôt se muer en hostilité déclarée (12).

***

Cagliostro eut quelque succès à Saint-Pétersbourg, où les rivalités obédientielles étaient vives, et en Pologne, où il fut reçu par le roi Auguste II. Après un séjour à Strasbourg, où il se lia, pour son malheur, avec le trop fameux cardinal de Rohan (13), il vint s'établir à Lyon à la fin de 1784.

C'est là qu'il mit au point définitivement sa « Maçonnerie égyptienne » qui, semble-t-il, devait lui servir de « point d'appui » pour une action beaucoup plus ambitieuse, et qui visait l'Ordre maçonnique tout entier. D'après Marc Haven, « infuser l'esprit chrétien, l'esprit de sagesse et de vérité à cet organisme jeune et actif..., tel fut le but de Cagliostro. Pour cela, il fallait qu'il pût diriger la Maçonnerie entière, l'arracher aux intrigues humaines, l'orienter vers le bien... Il y songea sans doute plusieurs fois avant Lyon... Il préparait lentement la réalisation de son projet ; mais ce fut à Lyon que son œuvre maçonnique se précisa » (pp. 121-122).

Mais, pour une telle œuvre, pourquoi s'appuyer sur une Maçonnerie soi-disant égyptienne ? René

(12) Violant un des *landmarks* les plus universellement observés, Cagliostro ne faisait en Loge aucune différence entre les hommes et les femmes. Il ne semble pas que ces dernières lui en aient marqué beaucoup de gratitude. A Londres déjà, Cagliostro avait eu à se plaindre d'une certaine demoiselle Fry, qu'il appelait son « implacable ennemie ». A Mitau, Mme de Recke en vint à publier un violent pamphlet contre lui. En Russie, la tzarine Catherine II composa deux pièces de théâtre dirigées contre lui (cf. *Etudes sur la F.M.*, t. II, pp. 109-110). A Paris, Jeanne de la Motte le fit arrêter, et la reine Marie-Antoinette le fit bannir de France. Enfin, il semble bien que ce soit la propre femme de Cagliostro qui livra son mari aux émissaires du Saint-Office.

(13) A la demande du cardinal, Cagliostro avait guéri son cousin, le prince de Soubise.

Guénon a fait remarquer (14) qu'il n'y a rien d'égyptien dans les rituels de Cagliostro, si ce n'est la pyramide qui figure dans certains tableaux (et aussi, bien entendu, le titre de « Grand Cophte » pris par le fondateur). Toutefois, dans le *Mémoire pour le comte de Cagliostro accusé contre le Procureur général* (15), on trouve la phrase suivante : « Toute lumière vient de l'Orient, toute initiation de l'Egypte ». Cela nous rappelle l'assertion du *Cooke's Manuscript* (le plus ancien des *Old Charges* après le *Regius*) affirmant que « de l'Egypte, la Maçonnerie s'est répandue de terre en terre, de royaume en royaume ». Cagliostro ne pouvait avoir connaissance du *Cooke's*, découvert en 1861. Mais il est possible qu'à Londres il ait entendu parler de cette tradition, conservée, pour ainsi dire, dans la « mémoire collective » de la Maçonnerie (16).

C'est donc cette Maçonnerie pseudo-égyptienne — nous devrions dire cette pseudo-Maçonnerie, puis-

(14) *Etudes sur la F.M.*, t. II, p. 107.

(15) Cagliostro rédigea ce mémoire pour se « justifier » devant le Parlement.

(16) Il semble qu'on puisse en dire autant pour les autres Rites à prétention égyptienne, et notamment celui de Misraïm et celui de Memphis. Le premier, le plus intéressant, était si peu égyptien et si évidemment d'inspiration hébraïque que son « acclamation » était : « Alleluia, alleluia, alleluia ». Il rassemblait des grades « écossais » isolés ou tombés en désuétude (Elu de l'Inconnu, Ecossais Panissière, Ecossais des trois JJJ, etc.), des grades judaïques (Souverains Princes Talmudim, Souverains Princes Hasidim, etc.) et même des grades dont les noms n'étaient connus que de leurs détenteurs. Ce qu'il y avait peut-être de plus curieux dans ce Rite, c'étaient les deux grades appelés « Chaos » (« Chaos 1er Discret » ; et « Chaos 2e Sage »), et aussi les quatre grades de la « Clé de la Maçonnerie » empruntés à la métallurgie de l'or : Mineur, Laveur, Souffleur, Fondeur. — En réalité, ce n'est pas tel ou tel Rite qui est égyptien, c'est la Maçonnerie tout entière. Nous aurons certainement l'occasion de revenir sur ce point qui est d'une grande importance, car il nous paraît donner la « clé » de ce qui, pour nous, est l'événement capital de l'histoire de la Maçonnerie depuis la grande « rupture » du XVIIIe siècle. L'importance du dit événement a été clairement perçue par deux écrivains maçonniques contemporains : Jean Palou, dont on ne saurait trop regretter la mort récente, et M. Serge Hutin, dont l'ouvrage *Les Francs-Maçons* (Editions du Seuil) constitue un excellent tableau, dénué de tout parti-pris, de la Maçonnerie actuelle.

qu'elle était irrégulière au premier chef — que Cagliostro eut l'audance de présenter aux Loges de Lyon comme « la seule et pure doctrine maçonnique », comme « la Maçonnerie dans sa véritable forme et pureté primitive ». Le succès du Grand Cophte fut incroyable. De jour et de nuit, profanes et Maçons se pressaient à sa porte. Seul, ou presque seul, Willermoz eut le mérite de résister à la contagion générale. Il est vrai qu'il était alors très occupé à d'autres chimères...

La Loge-mère du Rite Egyptien, « La Sagesse Triomphante », fut fondée, et des souscriptions furent recueillies pour l'érection d'un Temple somptueux, dans le quartier des Brotteaux. Au centre de la « chambre des Maîtres égyptiens », on avait placé le buste de Cagliostro. Innovation insolite, si l'on songe que le centre d'une Loge est normalement occupé soit par l'« autel », soit par le « Tableau de Loge » sur lequel il est interdit de marcher (17).

Le Grand Cophte n'assista pas à la consécration de son Temple. Le convent des Philalèthes s'était ouvert à Paris au début de 1785, et il fut tout de suite question d'y inviter Cagliostro. Celui-ci se rendit dans la capitale, où il retrouva le cardinal de Rohan, devenu grand-aumônier de la Cour. Mais nous possédons la relation de ce qui se passa lors de la consécration de « La Sagesse Triomphante » (consécration qui eut lieu beaucoup plus tard, en juillet 1786), par une lettre du Vénérable de l'atelier, Saint-Costar, lettre qui fut saisie à Rome dans les papiers de Cagliostro et publiée par le Saint-Office. En voici les passages essentiels :

« L'adoration et les travaux ont duré trois jours, » et par un concours remarquable de circonstances » nous étions réunis au nombre de 27, et il y a eu 54 » heures d'adoration... Au moment où nous avons » demandé à l'Eternel un signe qui nous fît connaître » que nos vœux et notre Temple lui étaient agréa-

(17) Le buste en question doit être l'original, ou peut-être une réplique du buste de Cagliostro par Houdon, aujourd'hui conservé au musée d'Aix-en-Provence. Le sculpteur, évidemment plus habitué à reproduire les traits des encyclopédistes, a représenté Cagliostro les yeux levés vers le ciel. Cela « fait » peut-être mystique, mais assurément fort peu égyptien.

» bles..., a paru, sans être appelé, le premier philoso- » phe du Nouveau Testament (18). Il nous a béni (19), » après s'être prosterné devant la nuée bleue dont » nous avons obtenu l'apparition, et s'être élevé sur » cette nuée dont notre jeune colombe n'a pu soute- » nir la splendeur dès l'instant qu'elle est descendue » sur la terre. Les deux grands prophètes et le Légis- » lateur d'Israël (20) nous ont donné des signes sen- » sibles de leur bonté et de leur obéissance à vos » ordres ; tout a concouru à rendre l'opération com- » plète et parfaite, autant qu'en peut juger notre » faiblesse » (p. 136).

***

Le convent de Paris, convoqué par les Philalètes et ouvert aux Maçons de tous les Rites et de tous les pays, est la dernière de ces grandes assemblées qui remplissent l'histoire « visible » de la Maçonnerie continentale durant la seconde moitié du XVIIIe siècle, et où l'Ordre, avant d'entrer dans une torpeur dont il n'est pas encore entièrement sorti, s'interrogeait lui-même quant à sa nature, à son origine et à son destin. Dès le début, Mesmer y avait été invité. Mais Cagliostro, considéré comme plus « compromettant », dut attendre trois mois sa convocation. Vexé, le Grand Cophte répondit qu'il posait à sa venue deux conditions : « 1° Les Philalèthes brûleront leurs archives et feront table rase d'un passé mensonger ; 2° tous se feront recevoir Maçons égyptiens ».

Le convent fut éberlué. Les archives des Philalèthes (qui comprenaient notamment celles que leur avaient transmises les Elus Coëns) faisaient leur orgueil, et le chef de leur Rite portait précisément le titre de Conservateur des archives : c'était Savalette

(18) Nous pensons qu'il doit s'agit de saint Jean l'Evangéliste.

(19) Le fait que ce participe est au singulier semble indiquer que l'apparition avait été visible pour le seul Vénérable, qui évidemment avait tenu dans l'« opération » la place de Cagliostro. Mais l'emploi du pluriel « nous » dans une lettre particulière ne permet pas d'être absolument fixé sur ce point.

(20) Elie, Elisée et Moïse.

de Langes. Sachant le goût de Cagliostro pour les gens titrés, il lui dépêcha en toute hâte quelques échantillons qu'il avait sous la main : un marquis de Chefdebien, un baron de Gleichen. Le Grand Cophte fut intraitable. D'invraisemblables négociations s'ensuivirent, tantôt épistolaires et tantôt par députations. Le point final fut mis aux pourparlers par une lettre de Cagliostro datée du 30 avril 1785, et dont nous citerons quelques passages :

« A la gloire de Dieu. Pourquoi le mensonge est-il toujours sur les lèvres de vos députés ?... Vous dites que vous cherchez la vérité ; je vous la présentais et vous l'avez méprisée. Puisque vous préférez un amas de livres et d'écrits puérils au bonheur que je vous destinais et que vous deviez partager avec les élus ; puisque vous êtes sans foi dans les promesses du Grand Dieu ou de son ministre sur la terre, je vous abandonne à vous-mêmes, et je vous le dis en vérité : ma mission n'est plus de vous instruire. Malheureux Philalèthes ! vous semez en vain, vous ne récolterez que de l'ivraie » (p. 143).

Le convent de Paris ferma ses portes peu après. Deux ans plus tard, en 1787, se tint une seconde session. Il n'était plus question d'y inviter Cagliostro...

***

L'affaire du « collier de la reine » est rapportée d'après Funck-Brentano et G. Lenôtre. Il paraît bien établi que Cagliostro n'y eut aucune part. Il aurait même, dit Marc Haven, conseillé à Rohan d'aller raconter toute l'affaire au roi. Le cardinal ne put s'y résoudre, et l'on sait l'effroyable scandale qui s'en suivit : le grand-aumônier de France arrêté à Versailles, en présence de toute la cour, le 15 août 1785, et à l'heure même où, revêtu des ornements sacrés, il s'apprêtait à célébrer pontificalement la messe de l'Assomption (fête de la reine). Huit jours plus tard (23 août), Cagliostro, mensongèrement accusé par Jeanne de la Motte (21), était mis à la Bastille. Quand

(21) Jeanne de la Motte-Valois, qui avait tramé toute l'affaire, et fait jouer à une fille publique nommée d'Oliva le

le procès s'ouvrit devant le Parlement, à la question : « Qui êtes-vous ? », Cagliostro répondit : « Un noble voyageur » (22). Puis, dit Marc Haven, il parle « de sa vie, du mystère qui l'entoure, de ses pouvoirs, de Dieu, dont il est le soldat et qui le protège » (p. 167). En somme, il paraphrasait les étranges déclarations de son *Mémoire justificatif :*

« Je ne suis d'aucune époque ni d'aucun lieu ; en » dehors du temps et de l'espace, mon être spirituel » vit son éternelle existence, et si je plonge dans ma » pensée en remontant le cours des âges, si j'étends » mon esprit vers un mode d'existence éloigné de celui » que vous percevez, je deviens celui que je désire. » Participant consciemment à l'être absolu, je règle » mon action selon le milieu qui m'entoure. Mon nom » est celui de ma fonction, et je le choisis, ainsi que » ma fonction, parce que je suis libre ; mon pays est » celui où je fixe momentanément mes pas. Datez- » vous d'hier, si vous le voulez, en vous rehaussant » d'années vécues par des ancêtres qui vous furent » étrangers ; ou de demain, par l'orgueil illusoire » d'une grandeur qui ne sera peut-être jamais la » vôtre ; moi, je suis celui qui est... » (pp. 241 sq.).

Bien que, à notre avis, la suite du *Mémoire* ne soit pas à la hauteur de ce « superbe » début, il faut convenir que de telles phrases sont bien dignes d'intriguer ceux qui pensent que tout n'est pas « simple » dans l'histoire des organisations initiatiques, et que voir en Cagliostro uniquement un « imposteur » est sans doute une attitude facile, mais trop facile pour correspondre à l'entière vérité.

***

Le 31 mai 1786, lendemain du jour où Cagliostro avait fait profession de « noble voyageur », le Parlement le déclarait innocent, de même que Rohan, et tous deux rentraient à leurs domiciles respectifs au

rôle de Marie-Antoinette dans l'invraisemblable rendez-vous nocturne du « bosquet de la reine », descendait d'un fils illégitime du roi Henri II.

(22) Cf. *Etudes sur la F.M.*, t. I, pp. 57-58.

milieu d'une indescriptible ovation populaire (23). Mais Marie-Antoinette, indignée de l'atmosphère « anti-royale » dans laquelle s'était déroulé le procès, obtint de Louis XVI un édit qui bannissait Cagliostro du royaume. Ce dernier se rendit à Londres, où il semble bien avoir invité les Maçons, « au nom de Jého-vah-Jésus », à fonder « la nouvelle Eglise » (p. 197). Le succès fut nul. Il passa en Suisse, où il rencontra Lavater. Mais quelque chose en lui semblait brisé. C'est alors que, brusquement, il prit la décision de partir pour Rome.

Pourquoi ? Marc Haven est formel : « Plus éloigné de jour en jour de la Maçonnerie ordinaire, plus désireux de propager en face d'elle son Rite véritable, religieux et chrétien, Cagliostro conçut l'espoir de le faire approuver par le Pape et soutenir par l'Ordre de Malte, et de lui donner alors une extension universelle. Sa venue à Rome était donc la suite naturelle de ses travaux » (p. 211).

C'était se faire d'étranges illusions. Cagliostro était arrivé à Rome en mai 1789. C'était l'époque où les Etats Généraux se réunissaient à Versailles, et les événements allaient prendre rapidement une tournure qui inquiétait fort la cour romaine. Cagliostro, expulsé de France à la suite d'un scandale qui avait éclaboussé le trône et l'autel, ne pouvait être que suspect à la police pontificale. Il fut arrêté le 27 décembre 1789. Quel symbolisme ! Le 27 décembre, fête de la Saint-Jean d'hiver, est un jour sacré entre tous pour la Maçonnerie. Après une longue instruction, Cagliostro comparut devant le tribunal du Saint-Office, présidé par le pape Pie VI (24). Le 7 avril 1791, les cardinaux rendirent leur verdict. Cagliostro était convaincu notamment d'avoir « encouru les censures et peines établies par les lois apostoliques de Clément XII et de Benoît XIV contre ceux qui, de quelque manière que ce soit, favorisent et forment des sociétés et conventicules de Francs-Maçons ». La peine prévue, quand ce crime était commis dans les

(23) Jeanne de la Motte fut condamnée à la « marque ».

(24) Marc Haven parle de Pie VII, mais c'est évidemment une erreur, Pie VI ayant régné jusqu'en 1799.

Etats de l'Eglise, était la « mort exemplaire » (24 bis). Cependant, Cagliostro ne fut pas « livré au bras séculier », mais sa peine fut commuée en prison perpétuelle « sans espoir de grâce ». Après une détention au château Saint-Léon dans des conditions vraiment révoltantes, le malheureux mourut le 26 août 1795 (10 ans et 3 jours après son arrestation dans l'affaire du collier), « sans avoir donné aucun signe de repentir ». La sépulture « en terre chrétienne » lui fut donc refusée.

Avait-il vraiment conçu le projet insensé de dominer la Maçonnerie avec l'appui de la Papauté ? Il semble bien que oui. D'après les documents mêmes publiés par l'Inquisition, Cagliostro, durant l'instruction de son procès, exposait aux cardinaux du Saint-Office, « sans crainte et sans voile », les principes et les rites de la Maçonnerie égyptienne. « La Maçonnerie ordinaire, leur disait-il, est une route dangereuse, qui mène à l'athéisme ; j'ai voulu sauver les Maçons de ce danger, et les ramener, pendant qu'il était temps encore, par un Rite nouveau, à la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme ». D'autres fois, « il leur expliquait comment il priait, ranimant sa foi avant d'opérer ; puis, par l'intermédiaire de sujets purs et jeunes, sous forme de visions, ou directement en lui-même, sous forme d'inspirations intérieures, comment il recevait les révélations, les directions qu'il avait demandées à Dieu » (p. 221). On comprend l'effarement et aussi l'indignation des cardinaux inquisiteurs à entendre pareilles déclarations. On doit même ajouter qu'elles sont encore moins insolites pour l'Eglise que désobligeantes pour la Maçonnerie, dont le « secret » risquait ainsi d'être rabaissé au niveau d'une assez inquiétante magie (25).

(24 bis) La revue *Le Symbolisme* (octobre 1959) a donné la traduction de l'« Edit de publication de la bulle *In eminenti* de Clément XII dans les Etats pontificaux ». Les sanctions prévues sont affectivement « la mort et la confiscation des biens à encourir irrémissiblement sans espérance de grâce ».

(25) Sans éprouver la moindre sympathie pour les inquisiteurs de Pie VI, on peut toutefois leur rendre cette justice que jamais, au cours de son interminable procès, le Maçon Cagliostro ne fut accusé de « satanisme ». En aurait-il été de même cent ans plus tard ?

Sans doute Cagliostro n'était-il pas uniquement mû par des « vues intéressées », et voulait-il « se rendre utile » en améliorant les rapports entre Eglise et Maçonnerie. Mais qui donc l'avait habilité pour ce faire ? Par qui était-il « missionné » ? Au nom de qui et au nom de quoi parlait-il ? Et d'ailleurs, était-il opportun, était-il même légitime d'intervenir ainsi dans la querelle qui, surtout depuis les bulles de Clément XII et de Benoît XIV, avait dressé Rome contre l'Ordre maçonnique ? (26).

Une autre question se pose encore. Quel a été dans tout cela le rôle exact joué par l'Ordre de Malte ? Marc Haven y fait plusieurs fois allusion, mais sans avancer des faits bien précis. Il y aurait lieu d'effectuer dans cette direction des recherches qui pourraient amener des résultats inattendus. Car l'Ordre de Malte, illustre héritier des Chevaliers Hospitaliers, ces antiques « adversaires » des Templiers, ne s'est pas intéressé qu'à Cagliostro, mais aussi et surtout à la Stricte Observance, et plus spécialement à un « avatar » de celle-ci, le Régime Rectifié (27). On voit qu'il y a dans ces affaires bien des « dessous » dont les historiens maçonniques à mentalité profane ne

(26) Nous parlons, bien entendu, de la Maçonnerie spéculative. — Quant à la Maçonnerie opérative, elle était naturellement englobée dans les nombreuses condamnations « fulminées » contre les sociétés secrètes, et notamment contre les organisations artisanales désignées aujourd'hui par le terme de Compagnonnage. D'après Luc Benoist, ces condamnations auraient commencé dès le Xe siècle (cf. *Le Compagnonnage et les Métiers*, pp. 20 sqq.). Cependant, la première date qu'il indique formellement est celle du concile de Lavaur, en 1368, qui fait allusion aux « serments, conjurations et signes » utilisés par les corporations. On remarque que cette date est postérieure à la tragédie templière. — Bien entendu, lesdites condamnations, qui allèrent se multipliant jusqu'au XVIIIe siècle, étaient tenues pour « nulles et non avenues » par les Compagnons et même par une bonne partie du clergé : attitude qui fut aussi celle des Francs-Maçons du XVIIIe siècle (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 126).

(27) Nous mentionnerons seulement le fait suivant. C'est un dignitaire de l'Ordre de Malte, le Commandeur de Monspey, qui mit Willermoz en rapport avec sa sœur, la chanoinesse de Vallière, le fameux « Agent Inconnu », lamentable « caricature » des « Supérieurs Inconnus » qu'on disait avoir suscité la Stricte Observance. Cette étrange mésaventure devait sonner le glas définitif d'un grand espoir.

tiennent aucun compte. Et Cagliostro était aussi mal préparé que possible à se mouvoir au milieu d'intrigues qu'il ne soupçonnait même pas (28).

***

Que penser de Cagliostro ? En ce XVIIIe siècle finissant, il semble avoir résumé dans son comportement toutes les erreurs dont on doit se garder en Maçonnerie, comme d'ailleurs dans toute voie initiatique : visées individuelles, recherche des « pouvoirs », méconnaissance des rites, fondation d'un Régime irrégulier, confusion du psychique et du spirituel, choses saintes jetées en pâture aux profanes, appel en matière initiatique à une autorité extérieure. Il ne faut pas s'étonner si de telles « violations » des normes traditionnelles ont suscité de terribles « chocs en retour ». Mais l'ouvrage de Marc Haven laisse dans l'ombre bien des problèmes. Cagliostro a-t-il constamment agi de sa propre initiative, ou a-t-il été à l'occasion un de ces « instruments » qualifiés parfois d'« imposteurs », — le dernier d'une « chaîne » qui passe de Gugomos à Starck puis à Schroepfer (29) ? A-t-il joué un rôle à son insu, occupant ostensiblement le « devant de la scène » maçonnique à la veille d'événements qui, bouleversant le monde profane, allaient, par un singulier concours de circonstances, amener la dévolution à la Maçonnerie du seul héritage qu'elle ait reçu depuis sa transformation « spéculative » (30) ? Il n'est pas déraisonnable de le penser. Il serait téméraire de l'affirmer.

Nous n'avons pas eu à parler de l'homme privé que fut Cagliostro. Les uns l'ont « noirci » à l'ex-

(28) Guénon doutait très fortement que Cagliostro ait eu de la Maçonnerie « une connaissance suffisamment approfondie » pour réaliser ses desseins (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 109, § 1). Il semble bien que le Grand Cophte ne connaissait guère mieux le Christianisme exotérique, sans quoi il n'eût pas entrepris sa démarche romaine.

(29). René Guénon n'a pas écarté entièrement cette hypothèse. Cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 197.

(30) Marc Haven, lui-même, semble avoir eu quelque « pressentiment » d'une telle possibilité quand il consent à comparer son héros au « bateleur » du Tarot (p. 12, note 1).

cès (30 bis). D'autres ont loué sa piété, sa charité envers les pauvres, la fidélité de son amitié, sa simplicité et sa confiance, souvent odieusement trahies, son désintéressement. Ce personnage déconcertant avait en effet, sur le plan humain, des vertus qui ne le rendaient pas absolument indigne de cette qualification de « noble voyageur » revendiquée en des circonstances et en un lieu évidemment inattendus. Affable avec les humbles, il ne fut jamais servile envers les puissants. Il est plus honorable, en somme, de s'être attiré les sarcasmes de la « grande Catherine » que d'avoir mérité les éloges décernés si généreusement par cette souveraine aux « philosophes » qui, tels un Diderot ou un Voltaire, utilisaient leur plume mercenaire à chanter les louanges du « despotisme éclairé ». La « vertu cardinale » (sans jeu de mots) qui fit le plus défaut à Cagliostro, ce fut celle de Prudence. Il se lia inconsidérément avec des personnages plus que suspects, à commencer par le prince-évêque de Rohan. Marc Haven semble penser que son héros nourrissait l'espoir d'amener, par son influence, le cardinal à une vie plus régulière. Si vraiment il en fut ainsi, alors il est bien regrettable que la fameuse « clairvoyance » de Cagliostro n'ait pas été jusqu'à prévoir, pour le mettre en pratique, l'excellent conseil que, un demi-siècle plus tard, Goethe devait mettre sur les propres lèvres du Grand Cophte : « Le vieux Merlin dans sa tombe noire m'a dit : Bien fou qui s'applique à réformer les fous ! Enfants de la Sagesse, laissez les fous se comporter en fous, comme il convient » (31).

Denys ROMAN

(30 *bis*) Citons notamment une brochure théosophiste : *Incidents de la vie du comte de Saint-Germain*, et quelques œuvres « littéraires » : le roman *Joseph Balsamo* d'Alexandre Dumas père ; le drame du même titre d'Alexandre Dumas fils ; *Les Illuminés* de Gérard de Nerval ; le livret d'opéra-comique *Cagliostro*, de Scribe. Toutes ces productions ont, à l'occasion, fourni des armes à l'anti-maçonnerie française. Ainsi, Dumas père traduisait les initiales L.D.P. (Liberté de Passage) qui figurent sur le pont symbolique du 15e degré écossais (Chevalier d'Orient ou de l'Epée) par *Lilium destrue pedibus* (Foulez aux pieds les lys) : interprétation admise par plusieurs auteurs sérieux, sans parler de certains Maçons.

(31) Gœthe voyait dans l'« affaire du collier » un de ces « intersignes » qui ne manquent jamais quand le ciel s'apprête à retirer son « mandat » aux grands de la terre. Il se rendit en Sicile pour visiter la famille de Cagliostro. Il a écrit un drame intitulé *Le Grand Cophte*, et aussi une « ballade » qui porte le même nom, et dont les vers que nous avons cités constituent le refrain.

NOTES DE LECTURE

Sur le Cheikh Al-Alâwî *(1869-1934)*

L'ouvrage de M. Martin Lings paru récemment en traduction française, Un Saint Musulman du vingtième siècle : Le Cheikh al-Alâwî (1), a déjà fait l'objet d'un compte rendu dans notre revue lors de la publication de son édition originale anglaise (2). Nous profitons de la nouvelle occasion pour faire remarquer un point particulier des données biographiques rapportées dans ce livre, qui, corroboré par d'autres éléments documentaires et éclairé par des notions doctrinales du Taçawwuf, peut montrer un aspect non-relevé jusqu'ici de la figure de ce maître spirituel de notre époque et de sa fonction spirituelle.

Tout d'abord, dans le texte des souvenirs du Dr. Marcel Carret que M. Lings a inclu dans le chapitre I de son livre, l'utilisant ainsi comme entrée en matière (3), on trouve parmi les notations initiales une qui concerne l'impression que fit le Cheikh Al-Alâwî au médecin français lorsque celui-ci lui rendit visite pour la première fois à la zaouïa de Mostaganem : « Ce qui me frappa de suite, ce fut sa ressemblance avec le visage sous lequel on a coutume de représenter le Christ. Ses vêtements si voisins, sinon identiques, de ceux que devait porter Jésus, le voile de très fin tissu blanc qui encadrait ses traits, son attitude enfin, tout concourrait pour renforcer encore cette ressemblance. L'idée me vint à l'esprit que tel devait être le Christ recevant ses disciples, lorsqu'il habitait chez Marthe et Marie » (p. 17) (4). Plus

(1) Villain et Belhomme - Editions Tradtionnelles, 1967.

(2) Voir **Etudes Traditionnelles**, janvier-février 1962, p. 46.

(3) Le Dr. Carret avait rédigé son texte, daté « Tanger, mai 1942 », sur la demande d'un faqir alaouite d'origine occidentale qui n'avait pas connu le Cheikh Al-Alâwî et qui avait été rattaché à la voie du Taçawwuf après la mort du Cheikh par un de ses anciens moqaddems du Maroc vivant lui-même à Tanger à l'époque. Ce texte eut sa première édition française dans une brochure de 30 pages publiée à Mostaganem en 1947 sous le titre : « Le Cheikh El-Alaoui (Souvenirs) ».

(4) A retenir aussi, à ce propos, la notation finale sur cette première rencontre : « Je me retirai discrètement, dit le Dr. Carret, emportant une impression qui à plus de vingt ans d'intervalle, est restée aussi nettement gravée dans ma mémoire que si ces événements dataient à peine d'hier » (ibid., p. 20).

loin dans son texte reproduit (p. 21), le Dr. Carret, en parlant encore du Cheikh Al-Alâwî, emploie les termes « cette figure de Christ ». Beaucoup de lecteurs penseront qu'il y a là, surtout chez un Européen moderne qui n'aurait pas trop le souci, ni les moyens de nuancer sa sensibilité, une référence sommaire à une notion commune de sainteté dans le monde occidental, appuyée sur une analogie d'ordre esthétique. Nous avons quelques raisons de ne pas penser ainsi, et plusieurs autres considérations peuvent entrer en ligne de compte pour expliquer, dans une certaine mesure tout au moins, la « ressemblance » relevée dans le récit du médecin qui, à notre avis, est plutôt la traduction d'un élément plus subtil que l'apparence physique.

Lors des événements qui suivirent la mort du Cheikh Al-Bûzîdî qui n'avait pas voulu désigner lui-même son successeur, laissant expressément la chose à la décision divine, et lorsque le groupe des affiliés de la Zaouïa de Mostaganem avec leurs moquaddems se demandaient qui devaient-ils reconnaître comme nouveau chef local avant tout, beaucoup de membres de la confrérie eurent des songes spirituels dont il résultait que le successeur au maqâm du Cheikh Al-Bûzîdî était le Cheikh Al-Alâwî. Le Cheikh Sidi Adda Ben Tunes, dans son livre Ar-Rawd'atu-s-saniyyah (Mostaganem, 1354 H. = 1936), dit que ces « visions » furent très nombreuses : il en retient déjà une soixantaine ; M. Lings en a traduit (pp. 76-80) six, dont une du Cheikh Alâwî lui-même. Or, à part ces dernières, il y a parmi les visions rapportées dans l'ouvrage arabe quelques autres qui présentent un caractère tellement particulier et significatif à un égard qui nous intéresse ici qu'il serait vraiment regrettable de ne pas les relever en cette circonstance. Nous traduisons les passages respectifs :

« Une de ces visions fut celle dont informa le Cheikh Sidi « Abdu-r-Rahmân Bû'azîz le chef de la zaouïa du pays al-Jaâfi- « rah en disant : « Un des foqarâ nous a raconté qu'il a vu la « lune fendue en deux moitiés et qu'une planche (lawhah) sus- « pendue à des chaînes en descendit qui ne cessa de s'approcher « de la terre jusqu'à ce qu'il ne reste que peu d'écart. Or voilà « qu'apparut au haut de cette planche le Maître Al-Alâwî — « qu'Allah soit satisfait de lui — et avec lui Seyydinâ Aïssâ (notre « seigneur Jésus) — sur lui la Paix ! Un héraut se dressa et « cria : « Qui veut voir Aïssâ (Jésus) — sur lui la Paix — avec « le Maître Suprême ? ! Les voici qui sont descendus du ciel ! « Empressez-vous donc ! » La terre fut alors secouée violem- « ment avec ses êtres, et toutes les créatures se rassemblèrent « et demandèrent de monter avec le Maître sur cette planche. « Il leur répondit : « Restez en attente ! Nous reviendrons chez « vous ! » (p. 138).

« Une autre vision dont informa le Cheikh Al-Hassan ben Ab- « del-Aziz at-Tilimsânî est la suivante : « Je me suis vu moi- « même au milieu de la vallée de la ville de Tlemcen, qui était « remplie d'une immense foule d'hommes ; ceux-ci attendaient la « Descente (Nuzûl) d'Aïssâ (Jésus) — sur lui la Paix ! — du « ciel (1). Or voici qu'un homme en descendit effectivement, et « on en disait : « C'est lui Aïssâ ! ». Or quand mon regard tomba « sur lui je trouvai que c'était Sidi Ahmed ben Alioua (= Al- « Alâwî) — qu'Allah soit satisfait de lui » (p. 135).

« La vision dont informa le Chérif vénéré, le saint d'Allah « Sidi Mohammed ben at-Tayyib ben Mûlây al-Arabî ad-Darqâwî « — qu'Allah nous fasse bénéficier de ses bénédictions — est « celle-ci : « Je vis un groupe d'hommes qui informaient de la « Descente d'Aïssâ — sur lui la Paix — et qui affirmaient qu'il « est descendu et qu'il avait dans sa main un sabre de bois avec « lequel il frappait la pierre et celle-ci se transformait en hom- « me véritable (rajul), et frappait la bête et celle-ci devenait être « humain (insân). Or je connaissais cet homme descendu du « ciel et j'étais en relations épistolaires avec lui, il m'écrivait et « je lui écrivais. Je me préparai, donc, à le rencontrer, et lors- « que je le trouvai je constatai que c'était le Cheikh Sidi Ahmed « Al-Alâwî — qu'Allah soit satisfait de lui — sauf qu'il avait « l'aspect d'un médecin qui traitait les malades, et qui était aidé « par plus de soixante hommes. » (p. 137).

A part ces visions en songe nous en citerons une autre qui semble avoir procédé de l'état de veille, mais qui a dû se transférer entre veille et songe (en ce dernier cas il s'agirait plus exactement d'une wâqi'ah, « événement ») :

« Ce dont a informé le fidèle en amour, l'être au fond pur, « Sidi Ahmed Hâjî at-Tilimsânî en disant : « Pendant que je « vaquais à l'invocation suprême (adh-dhikru-l-aaz'am) (2), je vis « les lettres du Nom de la Majesté divine (Ismu-l-Jalâlah) rem- « plir l'univers entier. Or, de ces lettres, je vis se constituer « ensuite la personne du Prophète — qu'Allah lui accorde grâces « unitives et grâces pacifiques — sous une forme lumineuse. « Puis les mêmes lettres se manifestèrent sous une autre forme, « dans laquelle je perçus la figure du Cheikh Sidi Ahmed ben « Alioua, sur le corps duquel était inscrit : Muçtafâ Ahmed ben « Alioua après quoi, j'entendis une voix crier : « Témoins ! Ob- « servateurs ! » (Chuhadâ ! Ruqabâ !). Ensuite ces lettres (du « nom divin « Allah ») se révélèrent une troisième fois, et ce fut « sous la forme du Cheikh dont la tête portait une couronne. « Pendant que nous restions ainsi, voici qu'un oiseau descendit « sur sa tête et me parla : « Regarde, c'est le maqâm (station « spirituelle) d'Aïssâ (Jésus) — sur lui la Paix ! p. 145).

Une dizaine d'autres des « visions » rapportées dans le livre du Cheikh Adda montrent une relation explicite et directe du Cheikh Al-Alâwî avec le Prophète Mohammad ce qui, en pareille

---

(1) La « Descente » de Seyyidnâ Aïssâ réfère symboliquement à la deuxième venue du Christ qui est liée dans l'enseignement islamique, aux événements de la fin des temps.

(2) Il s'agit du dhikr fait avec le nom « Allah » qualifié couramment come « le Nom de la Majesté divine », expression qui se trouve du reste dans la suite immédiate de la phrase.

matière, est, pourrait-on dire chose parfaitement normale ; une de celles-ci, rapportée de la part du Cheikh Al-Alâwî lui-même, se trouve citée dans le livre de M. Lings. Mais celles dont nous venons de donner la traduction et qui mentionnent chacune une relation particulière du Cheikh Al-Alâwî avec « Seyyidnâ Aïssâ » et plus précisément avec sa « station spirituelle » (maqâm) en Islam, constituent un phénomène fort peu commun et que l'on n'a pas encore expliqué, à notre connaissance tout au moins : en tout cas, le Cheikh Adda, dans le volume que nous citons n'en donne aucun commentaire, et M. Lings de son côté n'en fait aucune mention. Pour nous, ce groupe particulier de « visions » est significatif non seulement du cas spirituel personnel du Cheikh Al-Alâwî, mais encore de sa fonction initiatique. Plus exactement nous avons là, tout d'abord, un exemple illustratif de ces types initiatiques qui existent en formule mohammadienne et dont parle Ibn Arabî dans ses Futûhât, ainsi que nous l'avons déjà signalé en d'autres occasions (1). Nous préciserons ici encore que la forme prophétique mohammadienne en tant que synthèse finale du cycle prophétique depuis Adam inclut et résume tous les types de spiritualité représentés par les prophètes antérieurs dont les plus importants et les plus caractéristiques sont mentionnés par la révélation coranique et par les hadiths du Prophète (2). La doctrine d'Ibn Arabî explique les choses ainsi : le Prophète Mohammad, ou sa lumière, fut la première création divine : de sa lumière furent tirées les lumières des autres prophètes qui sont venus successivement dans le monde humain comme ses « lieutenants » ; lui-même est venu corporellement à la fin du cycle de la manifestation prophétique, et c'est ainsi du reste que les lois de ses lieutenants se trouvent alors « abrogées » et remplacées par la sienne qui les contient toutes en puissance, dès l'origine, et qui, quand elle les retrouve en acte sur le plan historique, les confirme ou non, selon le régime providentiellement assigné à la dernière partie des temps traditionnels. De toute façon, indépendamment de la présence actuelle, dans le monde, de lois formulées par les révélateurs antérieurs, les entités spirituelles de ceux-ci figurent comme des réalités inhérentes, constitutives de la forme mohammadienne elle-même et comme fonctions présentes dans l'économie initiatique de l'Islam. C'est en raison de cela que les hommes spirituels du Taçawwuf vivent et se développent initiatiquement, et cela sans aucun choix délibéré de leur part, selon tel ou tel type spirituel qui leur correspond de façon naturelle, soit d'une façon générale soit dans l'une des phases de leur carrière ; ils n'en réalisent bien entendu les possibilités que pour autant que celles-ci se trouvent en eux-

---

(1) Voir notamment la mention faite dans E.T., n°s 372-373, juillet-octobre 1962, p. 166, note 2, et plus spécialement, en ce qui concerne le type spirituel islamique d'Aïssâ, p. 169, note 12.

(2) On peut retenir en outre que la forme mohammadienne, à part son caractère universel et totalisateur, présente un côté particulier et différentiel en raison duquel le Prophète de l'Islam se trouve aussi aligné historiquement aux autres cas prophétiques du cycle traditionnel total.

mêmes. Certains peuvent ainsi avoir à passer successivement sous le régime initiatique de plusieurs de ces entités prophétiques particulières inscrites dans la sphère totalisatrice mohammadienne (1).

Pour ce qui est du cas du Cheikh Al-Alâwî, nous n'avons certes, avec les « visions » dont il s'agit, que des documents indirects, occasionnels et limités à un seul moment de sa vie, mais ce moment était particulièrement important pour la carrière personnelle du maître et pour les destinées historiques de la tarîqah à laquelle il appartenait. Celle-ci, à part un rôle normal dans son cadre islamique, ayant aussi à constituer la présence effective du Taçawwuf, comme voie initiatique, aux confins du monde occidental et même à l'intérieur de la zone d'influence européenne sur le monde musulman qui fut aussi celle d'une pénétration inverse, devait s'exprimer à travers des modalités appropriées à un contact effectif et efficace avec la sensibilité intellectuelle de l'Occident. Cette sensibilité malgré les altérations et les oublis infligés par le modernisme antitraditionnel, devait être, dans la mesure où elle subsistait, de caractère principalement christique. Dans ces conditions la présence de nos jours d'un spirituel musulman de type « aïssawî » (1 bis) à la tête d'une branche nord-africaine de la Tarîqah Chadhiliyyah ne peut apparaître que bien compréhensible, et d'autres faits concomitants ou subséquents ne font que confirmer cette façon de voir les choses.

Au sujet des Chadhélites nous rappelerons ce que nous avons nous-mêmes écrit autrefois en traitant des sources islamiques de l'œuvre de Guénon (2). En mentionnant l'intérêt plus direct de l'Islam, parmi toutes formes traditionnelles orientales, à tout ce qui concerne le sort de l'Occident et les possibilités de son redressement traditionnel, nous avons signalé le rôle du Cheikh

---

(1) Il y a des cas de maîtres ou « saints » de l'Islam qui ont réalisé ainsi les possibilités correspondantes à chacun des prophètes particuliers. Cette question est en rapport étroit avec la doctrine des Sceaux traditionnels en Islam, et plus spécialement avec la doctrine du Sceau de la Maîtrise mohammadienne (khatamu-l-Walâyati-l-muhammadiyyah) que les orientalistes qui s'en sont occupés n'ont pas bien comprise et qu'ils ont même dénaturée. Il nous faudra une autre occasion pour aborder ce sujet.

(1 bis) Ce qualificatif dérivé du nom islamique de Jésus et employé en Taçawwuf (par exemple par Ibn Arabi) pour caractériser ceux des Awliyâ (sing. wali = « ami de Dieu », saint) dont le type spirituel est l'esprit de Jésus en tant que possibilité contenue par la forme mohammadienne générale, n'est nullement à confondre avec celui que portent les membres de la Tarîqah Aïssaoua dont la désignation dérive du nom du Cheikh Ben Aïssa fondateur d'une branche nord-africaine de la Tarîqah Qadriyyah.

(2) L'Islam et la fonction de René Guénon, E.T., janvier-février 1953, pp. 14-47.

chadhélite égyptien Elish El-Kébîr. Celui-ci est l'auteur de la fameuse déclaration citée par René Guénon au chap. III de son Symbolisme de la Croix (1931) : « Si les Chrétiens ont le signe de la Croix les Musulmans en ont la doctrine ». C'est d'aillleurs surtout à partir de données doctrinales provenant de ce maître que Guénon écrivit ce livre qui occupe une place centrale dans l'ensemble de son œuvre et qui concerne au plus haut point les modalités occidentales de participation à l'intellectualité traditionnelle. Nous n'avons pas l'intention d'insister autrement sur ce point, dans la circonstance présente, et nous préciserons seulement que ce livre de Guénon, et à sa suite, tous ceux de son œuvre qui traitent du symbolisme, procèdent de principes caractéristiques des hommes spirituels « aïssawîs », principes qui sont ceux de la Science des Lettres (Ilmu-l-Hurûf) entendue surtout au sens de connaissance et art du Souffle divin ou de vie (les « lettres » étant avant tout les éléments articulés du Verbe). Ajoutons aussi que cette science spirituelle fut celle d'Al-Hallâj, célèbre « aïssawî » des 3e et 4e siècles de l'Islam (= 858-922), dont le cas, par une coïncidence qui n'a rien de fortuit, constitue à notre époque également, le thème par excellence de l'interprétation orientaliste du Taçawwuf. Or le cas de Hallâj comportant des particularités et des accidents difficiles à situer, surtout quand on n'a pas un point de vue traditionnel, on en fit d'autant plus facilement, mais non sans distorsions, une subtile machine de guerre contre l'Islam en son ensemble, à laquelle ont succombé même des Orientaux modernes, tributaires de milieux universitaires européens. Il y a eu là, peut-on dire, comme la contre partie des rapports intellectuels dont nous parlions plus haut entre Islam et Occident.

Pour en revenir à l'ouvrage qui nous a occasionné ces lignes, nous dirons aussi que nous n'avons pas donné, dans ce qui précède, toutes les réflexions que nous pourrions formuler en l'occurrence. Sur un point notamment sur lequel M. Lings a été très discret, nous l'avons été également, et ceci sans aucune connivence, et d'ailleurs pour des raisons pensons-nous, un peu différentes, bien que pas opposées au fond, aux siennes, tout en espérant qu'un jour, nous serons à l'aise nous-même pour être plus complet.

Michel VÂLSAN.

LES LIVRES

FRANÇOIS RIBADEAU DUMAS, *Cagliostro*. (Collection « Vies célèbres de l'Histoire », Arthaud, Paris). — Il n'est pas facile de rendre compte d'un tel ouvrage. Le lecteur ordinaire se laissera sans doute séduire par le talent de l'auteur. Le lecteur qui a, ne serait-ce qu'une connaissance très superficielle de la Maçonnerie et de son histoire, sera tenté, dès les premières pages, d'abandonner sa lecture. Il jettera peut-être alors un coup d'œil sur les illustrations où, à côté des portraits de Cagliostro, Rohan, Pie VI et Jeanne de la Motte, il trouvera la reproduction d'un tableau représentant « en pied » don Manoël Pinto de Fonseca, Grand Maître de l'Ordre de Malte, et qui, au dire de l'auteur, « prit sous son parrainage le jeune Balsamo dont il fit Cagliostro ». Une telle indication mérite d'éveiller la curiosité, et, de fait, l'ouvrage est digne d'une lecture attentive, — très attentive, afin de rectifier les nombreuses inexactitudes matérielles qu'il contient.

Mentionnons d'abord quelques-unes de ces erreurs. On croit rêver en lisant (p. 25) la description — détaillée — de l'initiation maçonnique de Cagliostro à Londres. En effet, la purification par les éléments, le « pacte du sang », la consécration par le glaive n'ont jamais été pratiqués outre-Manche ; et, en Maçonnerie bleue, on n'use de l'encens que pour la consécration des Loges (au Rite d'York). Aucun Rite maçonnique régulier n'a jamais initié un profane par l'imposition des mains et par « trois insufflations du vénérable » ! Où donc l'auteur a-t-il bien pu prendre tout cela ?

L'histoire maçonnique est traitée avec la même fantaisie : Bien entendu, la Maçonnerie anglaise est constamment assimilée à l'Ecossisme ; c'est là, évidemment, la confusion « classique » entre l'Ecosse symbolique (c'est-à-dire l'*Ultima Thulé*) et l'Ecosse géographique ; il se peut que les deux aient parfois coïncidé, mais sûrement pas au XVIIIe siècle ! Il est d'ailleurs admis aujourd'hui, même par les historiens maçonniques à mentalité profane, que l'origine « matérielle » de l'Ecossisme doit se chercher en France et plus précisément à Paris. — M. Ribadeau Dumas raconte (p. 27) que « le chevalier de Ramsay fit beaucoup de plaisir aux Anglais avec son discours de 1737 ». Tout montre, au contraire, que le discours en question n'a eu de succès (très relatif, du reste) qu'en France, et que les Anglais n'en entendirent jamais parler. — On nous dit

encore (p. 40) que Cagliostro fut admis dans la Stricte Observance ; dans ce cas, on devrait connaître son « nom caractéristique » en latin... — Bien entendu, selon la légende chère aux occultistes, les liens du Chapitre de Clermont (origine du Rite Ancien et Accepté) avec le collège de Clermont des Jésuites sont mentionnés comme un fait d'évidence (p. 39). — Vient ensuite, en quelques mots, une série d'assertions véritablement inimaginables : « Le Conseil des Empereurs assembla spirituellement, autour du Grand Maître Ferdinand de Brunswick, douze têtes couronnées d'Europe. C'est ce Conseil qui délégua en 1761 Etienne Morin en Amérique... Alors la Maçonnerie se mit à y progresser avec succès ». Evidemment l'histoire de l'Écossisme semble avoir été volontairement « embrouillée » par ceux qui inspirèrent ses fondateurs. Mais M. Ribadeau Dumas a une façon de simplifier le problème !

Voici qui est plus fort encore (p. 44) : « Swedenborg avait été à la tête des « Illuminés ». Claude de Saint-Martin fut un agent des Illuminés. Dom Pernéty renforça cette action que Weishaupt développa avec succès par d'autres visées politiques ». Cela ne décourage-t-il pas tout commentaire ?

L'histoire des sciences traditionnelles réserve aussi des découvertes inattendues. Mais il faut nous borner. Relevons pourtant (p. 47) que « c'était au sein de la Grande Pyramide que les prêtres égyptiens procédaient à des séances prophétiques, par l'entremise d'un enfant plongé dans un sommeil hypnotique ».

Venons-en maintenant aux rapports, soulignés par M. Ribadeau Dumas, de l'Ordre de Malte, anciennement Ordre des Hospitaliers, avec Cagliostro. La Sicile, dont ce dernier était originaire, est toute proche de Malte, et de nombreux membres de sa famille auraient tenu des charges importantes au sein de l'Ordre des Chevaliers de Saint-Jean. Au cours d'un séjour dans l'île, Cagliostro aurait été particulièrement remarqué par le Grand Maître Manoël Pinto (un Portugais) et surtout par un de ses dignitaires, le bailli Emmanuel de Rohan, qui, à la mort du successeur de Pinto, fut élu Grand Maître en 1775, — c'est-à-dire l'année même qui précéda l'arrivée en Angleterre de Cagliostro, époque où son histoire sort de l'ombre pour quatorze années.

Tout cela, qui demanderait à être vérifié avec soin, est assez curieux. Cagliostro a toujours prétendu être né à Malte et avoir été élevé à Médine, ce qui est assez peu cohérent. Dans l'île « souveraine », les Chevaliers appliquaient-ils les bulles antimaçonniques de Clément XII et de Benoît XIV ? La première Loge dont il soit fait mention y fut fondée en 1788, soit dix ans seulement avant que Bonaparte, faisant voile vers l'Egypte, ait ruiné la puissance temporelle des Chevaliers de Saint-Jean. De toute façon, quand Cagliostro parle de Malte et de Médine, il

ne faut pas oublier non plus que « la haute Maçonnerie du XVIII[e] siècle avait toute une géographie conventionnelle » (*Etudes sur la F.-M.*, t. II, p. 193, n. 4), ce qui ne facilite pas la découverte de la vérité.

M. Ribadeau Dumas se fait du reste une idée très discutable de l'attitude de l'Ordre de Malte envers les Templiers et la Maçonnerie en général. Il écrit (p. 12) : « L'indépendance des Chevaliers de Malte, peut-être trop orientaux, vis-à-vis de l'Eglise, était légendaire. Leurs affinités avec le Temple, nuancées du regret de la disparition injuste, dans les pires tourments, de leurs frères d'armes, les poussaient à ne pas répudier la pensée templière. Certains Grands Maîtres, au souvenir du martyre du Grand Maître Jacques de Molay, subirent, à vivre dans les commanderies, le poids de ce fardeau spirituel dont le secret, pour les initiés, résidait dans une certaine illumination coranique (*sic*), renforçant les élans de l'exégèse gnostique (*sic*) ».

Tout cela est évidemment fort exagéré. Il se peut que certains membres de l'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem aient éprouvé quelque sympathie plus ou moins avouée pour leurs anciens frères d'armes. Les Chevaliers de Malte sont des Chevaliers... Mais les deux Ordres étaient en réalité « rivaux et adversaires ». Jean Palou rappelle (*La Franc-Maçonnerie*, p. 204) que « les titulaires du 33[e] degré de l'Ecossisme avaient leur fête, au début du XIX[e] siècle, le 3 octobre, c'est-à-dire le jour anniversaire du don des biens des Templiers aux Chevaliers de Malte » (ou plutôt à leurs « ancêtres », les Hospitaliers). Un auteur contemporain, M. Paul Naudon, a voulu attribuer à cette attitude « écossaise » des mobiles peu « chevaleresques », et même d'un « utilitarisme » qui frise le mercantilisme le plus sordide. N'a-t-il pas oublié ici — comme en d'autres circonstances — que les événements historiques ont un sens symbolique ? En tout cas, la loyauté nous oblige à reconnaître que M. Naudon, dans les rituels qu'il a reproduits, n'a rien fait pour voiler l'hostilité violente qui — en France surtout, et n'est-ce pas naturel ? — anime contre l'Ordre de Malte les « Suprêmes Conseils du Saint-Empire ».

Si maintenant nous examinons l'action de certains Chevaliers de Malte — sinon de l'Ordre de Malte — sur diverses branches de la Maçonnerie, il nous faudra donner une place d'honneur (si l'on peut dire) au Commandeur de Monspey, qui, comme on le sait, fit à Willermoz et au Rite Rectifié ce présent calamiteux : la chanoinesse de Vallière. Mais il y aurait lieu aussi de diriger quelques investigations vers d'autres Maçons de la même époque, à commencer par l'illustre ami du Tzar Alexandre I[er], Joseph de Maistre. Qu'on ne s'étonne pas de nous voir associer un de Maistre à un Willermoz. L'aristocrate hautain et le négociant à la fois naïf et retors s'entendaient comme maquignons en foire pour falsifier les rituels et proposer aux

Frères de leur Ordre « un but apparent » afin « de mieux supprimer dans la Maçonnerie la classe de l'Ordre des Templiers ». C'est eux-mêmes qui le disent ; et nous ne voudrions pour rien au monde mettre en doute la parole de ces deux Chevaliers éminemment bienfaisants, dont l'un (Willermoz) avait pour « cri de guerre » *Verba ligant* (« les paroles engagent ») et dont l'autre (Joseph de Maistre) appartenait à une Loge qui portait un bien beau nom : « La Sincérité ».

Pour revenir à Cagliostro, il semble bien qu'il ne se soit jamais soucié du problème templier. Il n'a jamais parlé ni écrit à ce sujet. Une telle attitude ne doit pas surprendre. Tous les Rites maçonniques « judaïsants » ont observé le même silence. L'Ordre des Elus Coëns, celui des Frères Initiés de l'Asie, ne comportaient pas de « grades templiers ». Le cas du Rite de Misraïm était un peu particulier. Parmi ses 90 grades, il en comptait un (le 65e) appelé « Grand Elu Chevalier Kadosch », en tous points comparable au grade correspondant du Rite Ecossais. Mais on voit que ce grade était fort éloigné du sommet de l' « échelle » du Rite, alors qu'ordinairement les grades « templiers » sont au contraire tout proches de ce sommet. Au 33e degré du Rite Ancien et Accepté, deux thèmes reviennent constamment (comme chez Dante) : la destruction des Templiers et le règne du Saint-Empire, comme le montrent bien les deux mots de passe en langues vulgaire : « De Molay. — Hiram-Abiff » ; et « Frédéric. — De Prusse ».

Pour terminer ce compte rendu, qui nous a entraîné assez loin des préoccupations propres à M. Ribadeau Dumas, nous tenons à redire que son ouvrage se lit agréablement, et pourrait même, judicieusement utilisé, ouvrir la voie à des recherches non dénuées d'intérêt.

Denys Roman

J. Evola : *Le Mystère du Graal et l'idée impériale gibeline*, traduit de l'italien, par Mme Yvonne Tortat (Editions Traditionnelles, 1967).

Madame Y. Tortat qui nous avait déjà donné, en 1963, une excellente traduction de la *Tradition Hermétique*, de J. Evola, réitère heureusement aujourd'hui avec un autre livre du même auteur, paru en 1934, auquel M. Evola semble avoir ajouté quelques notes nouvelles sans d'ailleurs modifier son texte primitif. En son temps, René Guénon avait donné de ce livre une appréciation bienveillante et nuancée, à laquelle il est bien difficile de ne pas souscrire. Il notait que ce qui faisait l'intérêt du livre consistait dans « l'examen des multiples points plus ou moins particuliers » dont l'auteur s'attachait à élucider le

sens symbolique, notamment en ce qui concernait les traditions et les symboles se rapportant au « Centre du Monde ». Et R. Guénon concluait en disant : « on ne pourrait trouver ailleurs un équivalent de tous les éléments d'interprétation qui sont ici rassemblés ».

Quant à nous, il nous semble que M. Evola a fait trop confiance au lecteur en supposant qu'il connaissait le sujet de base qu'il s'est attaché à commenter. Nous n'avons trouvé nulle part dans cette étude un exposé clair et précis du récit même qui se place à l'origine de la légende et de l'immense littérature qui en a découlé. Ce récit originel est dû à un écrivain français, Chrétien de Troyes, le premier romancier de notre langue qui ait obtenu une audience internationale. Dans son dernier roman, posthume et inachevé, il raconte l'aventure arrivé à son jeune héros, Perceval, que nous allons succinctement raconter.

Elevée par sa mère dans l'ignorance de la chevalerie qui avait déjà ravi à celle-ci, par une mort violente, un mari et un fils, Perceval rencontre par hasard des chevaliers dont l'allure et le costume l'éblouissent en lui révélant sa vocation. Pour les suivre il quitte sa mère, qui en meurt, et après une suite d'épreuves qui font du récit une espèce de roman d'initiation, il est enfin armé chevalier et épouse la belle Blanchefleur. Rien de plus banal dans tout cela s'il n'y avait pas au cœur du récit un épisode capital qui donne au roman son intérêt exceptionnel et son avenir littéraire. Il s'agit de la mystérieuse rencontre que fait Perceval d'un singulier Roi-Pêcheur, malade et paralysé, dont l'impuissance est d'ailleurs ressentie par son royaume et son peuple, frappés comme lui de langueur et de stérilité. Au cours d'un bref séjour au château de ce roi, le jeune Perceval voit passer, à plusieurs reprises, sous ses yeux une étrange procession, une espèce de cortège rituel, formé de valets et de damoiselles vêtues de blanc, qui portent une lance dégoûtante de sang, un tailloir (ou grand plat), et un vase précieux constellé de pierreries qui brille d'un éclat surnaturel, le fameux Graal. Malgré son désir de comprendre, Perceval n'ose manifester son intention et s'abstient de poser la question qui aurait pu faire cesser l'enchantement. Et ce n'est que plus tard, après avoir rencontré le vendredi saint des pénitents habitants de la forêt, après s'être confessé à un ermite et avoir communié à Pâques, qu'éclairé par une influence d'en haut, il a la révélation de son destin et envisage la queste du Graal. Or, ce récit, où revivent des thèmes celtiques, notamment le sacerdoce féminin, la coupe d'abondance et la lance fatale, a été très tôt christianisé et maints historiens ont même rapproché le cortège du Graal de la sainte liturgie du rite byzantin. A sa mort (1190) Chrétien de Troyes avait laissé son récit inachevé. Ce sont ses successeurs qui ont donné à

son roman un merveilleux prolongement mystique et qui ont transformé la chevalerie terrestre en chevalerie célestielle.

Mais pour revenir à M. Evola son propos a été tout autre que l'élucidation du mystère central du récit. Dans le foisonnement des thèmes de la légende, telle qu'elle est parvenue aujourd'hui jusqu'à nous, il a eu souci de dégager et de mettre en lumière l'idée gibeline d'Empire, dans son état idéal et primitif, alors que le plus simple coup d'œil sur le récit du Graal montre l'incapacité du roi à utiliser la puissance du Graal pour se guérir. Pour revivre il faut que le roi reçoive l'intervention secourable d'un « envoyé » céleste, qui sera plus tard Galahad, représentant qualifié de l'autorité spirituelle.

Nous ne parlons pas des prolongement, peut-être excessifs, dans le domaine des manifestations ultérieures de l'ésotérisme, Cathares, Fidèles d'Amour, Hermétiques et Rose-Croix, dont on ne voit pas bien le lien immédiat avec la légende du Graal. Elle se suffit bien à elle-même quand on a l'intention et la capacité de l'élucider, au lieu de la réduire à un argument en faveur du pouvoir temporel (1).

LUC BENOIST.

Ernst BENZ, *Zen in westlicher Sicht. Zen-Buddhismus, Zen-Snobismus*. Weilheim, Barth Verlag, 1962.

Comme l'annonce le titre il s'agit d'une critique de la mode occidentale du Zen. Le livre est écrit par un pasteur allemand qui étudie les mésinterprétations occidentales de cette voie extrême-orientale et qui se plaçant à un point de vue que nous pourrions qualifier de « tradition-

(1) Dans une note de la page 260, qui ne figurait pas dans la première édition de son livre, M. Evola critique, d'une façon tro simpliste, l'attitude qu'il prête gratuitement à René Guénon à l'égard de la Maçonnerie. Pour accuser notre maître de contradiction au sujet de cette organisation traditionnelle, M. Evola se base sur un passage des « Aperçus sur l'Initiation » (page 201). L'interprétation tendancieuse et incompréhensible qu'il donne à ce passage ne relève pas la confiance que l'on pourrait prêter aux autres interprétations de son livre. Guénon n'a jamais dit que « la Maçonnerie était un syncrétisme pseudo-initiatique » et tous ses lecteurs de bonne foi le savent. Mais l'attitude du gouvernement italien en 1934, vis-à-vis de la Maçonnerie, au moment de la parution de son livre, explique beaucoup mieux le désir de l'auteur de justifier rétrospectivement sa position temporelle d'alors.

nel » tout au moins dans les perspectives générales du Bouddhisme, signale les corrections nécessaires. Le Zen est une voie initiatique bouddhiste et implique le support formel du Bouddhisme. Les Occidentaux mis à l'aise par certain côté « adogmatique » du Zen n'attachent pas assez d'importance à ce support, même s'ils ne songent pas à se passer de la direction d'un maître spirituel. L'auteur souligne alors la nécessité d'une intégration traditionnelle effective sur tous les plans : il faut : être Bouddhiste avant de tenter d'être Zeniste.

En évoquant les contacts de l'Occident avec le Zen, il donne incidemment une interprétation remarquable de l'entrevue de Saint François Xavier avec Nenjitsu, le Grand-Maître Zen de l'époque ; d'après Benz, les échanges furent peu flatteurs pour le missionnaire chrétien, préoccupé par l'idée de « convertir à tout prix ». Xavier a raconté lui-même cet épisode dans les lettres datant de 1549, et il en résulte qu'il ne s'était pas aperçu de l'ironie supérieure du Maître Zen. En poursuivant son aperçu historique l'auteur signale que, plus récemment, le Zen était considéré par certains orientalistes comme une dégénérescence du Bouddhisme-Théravada, et qu'en fin de compte ce furent tout d'abord un Rudolf Otto et un Eugen Herrigel qui l'approchèrent avec sympathie et plus de compréhension ; cependant, comme on peut le remarquer, ce dernier, après son beau petit livre sur le « tir à l'arc », a laissé quelques écrits « dogmatiques » (voir l'ouvrage posthume « La Voie du Zen », Paris, Maisonneuve, 1961), dans lesquels il donne du Zen une explication de caractère « mystique » pour atteindre le satori (l'illumination) il propose des moyens qui ne semblent relever d'aucune technique initiatique. Herrigel manquait tout d'abord de formation doctrinale, et s'il fut peut-être un disciple plus ou moins doué, il ne fut pas un guru. L'auteur parle aussi de M. Suzuki, accepté en Occident comme une autorité doctrinale en la matière, et qu'il déclare responsable non seulement de l'introduction de l'idée de subconscient dans les interprétations occidentales du Zen, mais aussi, en sens inverse, de l'introduction de certains éléments méthodiques du Zen dans les traitements psychanalytiques. Nous avons ensuite une critique lucide du fameux livre de Koestler « Le Lotus et le Robot » (Paris, Calman-Lévy, 1961), aventure ridicule d'un marxiste qui s'était mis en quête des hommes saints de l'Asie et qui en revint déçu et plus matérialiste que jamais.

Le Zen orthodoxe, reposant sur des assises traditionnelles Bouddhiques, M. Benz le trouve enfin dans l'œuvre de Mrs Ruth Sazaki ; nous apprenons que celle-ci, américaine mariée à un maître Zen, et dirigeant elle-même une salle de méditation (*zazen*) à Kyoto, a écrit un livre rigoureux dans lequel elle exposerait les difficultés à surmonter avant même qu'on puisse parvenir à un rattachement initiati-

que (1). Le livre finit avec un aperçu historique sur les différents « snobismes » spirituels de l'Occident qui atteignent en quelque sorte leur sommet dans le Zen.

J. KERSSEMAKERS.

---

(1) Cependant de cette personne nous avons trouvé récemment un article intitulé « The Master in Rinzaï (Lin-chi) Zen » (*Hermès*, IV), où elle nous apparaît préoccupée par le côté esthétique et même spectaculaire des choses, et il est alors difficile de supposer qu'il y a encore derrière cela une perspective proprement intellectuelle et métaphysique des choses. En tout cas, en tant qu'auteur elle n'est pas détachée de certaines façons de voir historicistes et non-traditionnelles : ainsi elle parle de « légende apocryphe et tardive » à propos de la question essentielle de la transmission initiatique à laquelle elle attribue une origine historique relativement récente.

LES REVUES

Asiatische Studien - Etudes Asiatiques (Francke Verlag, Bern).

Le tome XX de la revue de la *Société suisse d'Etudes asiatiques*, qui couvre toute l'année 1966, comporte un sommaire fourni. Le Professeur Dietrich Seckel, auteur d'un remarquable ouvrage sur l'art boudhique dont nous avons rendu compte ici-même, traite en une longue étude, précise et documentée, des origines de l'art graphique chinois. Si les premiers ouvrages imprimés qui nous soient connus — des textes boudhiques illustrés — remontent à l'époque T'ang (IXe siècle), M. Seckel note bien que leur perfection technique doit les faire considérer comme un aboutissement, non comme un balbutiement : on fait généralement remonter en effet l'invention de la xylographie à l'époque des Six Dynasties, soit au moins quatre ou cinq siècles plus tôt. M. Seckel va plus loin : pour lui, l'art des sceaux gravés et la décoration des bronzes préfigurent, par leur méthode de « renversement » des motifs, les réalisations purement graphiques : nous sommes donc ramenés aux Tch'eou et même aux Chang, c'est-à-dire peut-être jusqu'au XIVe siècle avant notre ère. En fait, l'intérêt de ce travail ne réside pas tellement dans l'étude des procédés techniques — si remarquable soit-elle — mais plutôt dans celle des principes qui en expliquent la précocité : elle résulte, note M. Seckel, d'une disposition d'esprit typiquement chinoise : « *une ancienne et profonde familiarité avec la dialectique du blanc et du noir, du clair et du sombre, du positif et du négatif* », disposition qui n'est pas seulement déterminante dans l'art graphique proprement dit, « *mais aussi dans les domaines voisins de la peinture chinoise et surtout de la calligraphie* »... « *Si les notions de yang et de yin nous apparaissent peut-être comme trop connues et usées, cela ne réduit pas le moins du monde leur signification fondamentale... L'univers entier (cosmos et vie humaine)* (les Chinois) *le voient comme un système sans faille de correspondances et d'interactions entre les énergies positive et négative, entre les pôles positif et négatif, qui sont pour eux en rapport le plus étroit avec ce jeu réciproque de la lumière et de l'ombre* ». On ne doit pas négliger le fait, note l'auteur, que les sceaux, selon qu'ils sont gravés en creux ou en relief, sont désignés respectivement comme sceaux *yin* et *yang*.

En s'aidant des textes, et notamment des deux *Sukhâ-*

vati-vyûha-sûtra, le Chanoine Jean Eracle donne la description détaillée d'un *than-ka* népalais de tradition amidiste, conservé à Genève, et dont on nous présente d'ailleurs une belle reproduction en couleurs. Cet important travail confirmerait surtout la surabondante richesse du symbolisme iconographique, s'il ne se concluait par une interprétation parfaitement conforme à l'orthodoxie bouddhique : la *Sukhâvati » représente le propre esprit de celui qui la contemple dans sa nature profonde qui, selon les bouddhistes, est celle de* buddha. *Amitâbha, représenté au centre, est l'image de cette nature bouddhique... Contempler l'image d'Amitâbha construite mentalement, invoquer son nom avec une pensée unifiée, c'est mettre devant son regard intérieur comme un « miroir d'illumination » grâce auquel tout homme peut reconnaître son visage originel et ainsi devenir un* buddha... » Si, comme le souligne l'auteur, « *l'optique des sectes japonaises* Jodo *et* Shin *n'est pas tout à fait la même que celle du Bouddhisme tibétain* » nous n'apercevons pas que la fonction essentielle de l'image et de l'invocation y soit sensiblement différente.

A signaler encore la traduction, par le Professeur Wilhelm Rau, de *Quinze histoires d'Indra*, tirées des textes védiques, et surtout des *Brâhmana*. On a la surprise, prévient le traducteur, d'y découvrir Indra, non sous les apparences et les qualités d'une divinité, mais sous celles d'un « *surhomme barbare, possédant beaucoup de traits humains, géant ivre, amant malicieux, rusé contre l'ennemi, magnanime envers ses amis, à l'image probablement du noble védique qui lui sacrifie.* » De fait, ces récits revêtent pour la plupart un caractère anecdotique, qu'Indra assomme tel ou tel démon, empêche les autres de faire l'escalade du ciel, se change en sangsue, en poisson, en perroquet ou en bélier, fabrique les nuages en coupant les ailes des montagnes — ce qui a pour conséquence immédiate de donner sa pesanteur à la terre. Mais il est bien rare qu'on ne puisse y découvrir tel ou tel élément symbolique permettant d'aller au-delà de la rustique littéralité des légendes populaires, dont on ne peut décemment prétendre qu'elle est la fin des textes sacrés. Nous songeons, par exemple, au complexe destin du fils tricéphale de Tvashtri, dont les têtes tranchées par Indra donnent naissance à des oiseaux : il y faudrait ajouter que ce Tricéphale (Trishiras), est aussi appelé Vishvarûpa, la Forme-du-Monde. C'est sur de telles bases, nous semble-t-il, que les recherches eussent été les plus fécondes.

Metapsichica (Ceschina, Milano).

Outres les circonvolutions habituelles autour du thème « parapsychologique », le fascicule 1-2/1967 de cette revue contient plusieurs articles consacrés à la guérison des maladies : le Professeur Alberto Guarino traite de l'efficacité du guérisseur et de sa fonction sociale, Maître Piero Ballarini de sa situation légale. L'action du guérisseur, assure M. Guarino, est d'ordre psychologique ou, selon le terme à la mode, « psychosomatique », mais il a l'avantage d'établir avec le malade cet irremplaçable « *rapport humain* » qu'il sera le seul à pouvoir maintenir en notre époque de développement de la « *médecine de masse* ». M. Nicola Riccardi traite des guérisons miraculeuses, et bien entendu de Lourdes. Il propose d'ajouter aux contrôles médicaux existants, certaines observations électroniques, « sensitives » et psychiques, dont on ne voit pas bien ce qu'elles pourraient apporter. Les miraculés, propose l'auteur, sont peut-être « *porteurs de facultés autoguérisseuses* » qu'ils ignorent et qui « *se manifestent tout à coup et d'une façon très éclatante dans un milieu à haute tension psychique créé par les prières et les supplications de la foule.* » Il va de soi que, si elle était d'ordre psychique, la « tension » dont il s'agit ne constituerait pas à l'inexplicable une explication suffisante.

Kairos (Otto Müller Verlag, Salzburg).

Le cahier 2/1967 est essentiellement consacré à la Gnose, ou plus exactement au Gnosticisme, termes entre lesquels une étude de M. Kurt Rudolph établit nettement la différence : « *Tandis que le premier sert à désigner la « connaissance » des Mystères divins, réservée à une élite, le second... est le nom du système gnostique connu aux IIe et IIIe siècles de notre ère. La « gnose » possède ainsi un contenu très large, et peut s'appliquer à d'autres domaines que celui de l'Antiquité classique.* » Définitions évidemment familières aux lecteurs des *Etudes Traditionnelles*. Le problème traité à la fois par MM. Petr Pokorny et Kurt Rudolph est celui des origines du Gnosticisme (il l'avait déjà été par d'autres auteurs dans une livraison précédente). M. Rudolph expose, en un tableau complexe, ce qu'ont pu être les interactions du Judaïsme et du syncrétisme proche-oriental, pour aboutir, à travers l'Hellénisme et le Gnosticisme, à la Kabbale, au Manichéisme et au « Judéochristianisme » : tout cela est fort savant, mais de nature à justifier d'interminables contestations. M. Nikolaus Kehl tente, pour sa part, un parallèle entre la théogonie valentinienne et le Pancarâtra : pour intéressantes que puissent être parfois les considérations auquelles donnent lieu de telles comparaisons, elles aboutissent inévitablement au vain « dilemme » des contacts historiques, voire au problème inutilement abstrait du « circulus vitiosus *typologique* » et du rôle des « *archétypes* » selon la psychologie des profondeurs...

Le cahier 3/1967, qui s'ouvre sur une curieuse interprétation du *koua* 64 du *Yi-king* (*wei-tsi* : l'eau non (encore) traversée), est tout entier consacré à l'Extrême-Orient. L'étude liminaire même de M. Matthias Vereno, rédacteur en chef de la publication, n'est pas sans évoquer par son titre, *Religion et culture en mutation*, le mouvement de « retour » du *Tao*. En fait, cet article

mériterait à lui seul un long commentaire, qu'il nous sera seulement possible d'ébaucher. Manifestement construite sur le schéma mis en évidence par René Guénon, cette étude souligne l'opposition entre tradition et modernisme, mais refuse de l'assimiler à la polarité géographique Orient-Occident : « *Que la culture occidentale se soit essentiellement distinguée comme telle de la culture orientale, quand de « traditionnelle » elle devint « moderne », c'est la thèse de René Guénon (cf.* La Crise du Monde moderne). *Assurément, Guénon me paraît donner trop d'unité à la structure de la « culture traditionnelle », alors que je pense que l'analyse des différenciations revêt aussi une grande importance.* » Lorsque M. Vereno reconnaît la polarisation des cultures — ou si l'on préfère, des civilisations — en un aspect sacré et un aspect profane, il admet comme acquis le fait « moderne », car il n'existe pas, dans les civilisations traditionnelles, d'aspect profane. Il est vrai, par contre, que la polarisation Orient-Occident n'est pas une réalité absolue dans le temps ni dans l'espace : l'Occident a possédé des civilisations traditionnelles, l'Orient est en voie de perdre les siennes. Mais l'opposition symbolique demeure entière entre deux pôles qui sont ceux du cycle solaire apparent. L'Orient et l'Occident au sens où les entend, par exemple, le Soufisme persan, n'ont de toute évidence aucune signification géographique : on serait tenté de dire que leur opposition est d'autant plus expressive. Les parallèles du dernier chapitre ne sont pas non plus dépourvus d'équivoque, si leurs allusions restent claires : « *De la connaissance traditionnelle devenue stérile,* lisons-nous, *surgit pour la religion vivante le même danger que de la science moderne, de l' « exotérisme » rendu autonome, de l' « ésotérisme » isolé... L'occultisme apparaît comme le danger spécifique auprès de la Tradition, comme le « technicisme » l'est auprès de la civilisation moderne...* » En fait, mais cela est dit aussi sous une autre forme, il s'agit d'un seul et unique danger : celui qui résulte de la déformation de toutes choses à travers le prisme de la mentalité occidentale moderne.

Suivent une étude de M. Su Jyung-hsyong sur les vertus confucéennes du *jen* et du *yi*, la « bienfaisance » et l' « équité », une autre de M. Johannes Kakichi Kadowaki sur le Bouddhisme Zen, une troisième de M. Hirofusa Laurentius Kobayashi sur la culture japonaise, sous-titrée : *Du syncrétisme au pluralisme*. Le problème paraît être le suivant : étant donné que la vie spirituelle nippone est dominée par un mélange de Shintoïsme, de Bouddhisme, et « indirectement » de Confucianisme, que le Shintoïsme n'est pas une religion « *au sens chrétien* », que le Bouddhisme « *n'est pas non plus originellement une religion au sens européen* », que le Confucianisme « *n'est pas une religion, mais une sagesse semblable au Stoïcisme* », comment exorciser le démon syncrétiste sans compromettre une coexistence de bon ton, dans un pays qui s'occidentalise à folle allure ? Par la « tolérance » et le « pluralisme ». C'est trop ou trop peu. On suggère *in fine* que le Zen pourrait constituer « *une base excellente pour l'espérance eschatologique chrétienne* », ce qui apparaît tout de même un peu surprenant.

Enfin, M. Pierre Rondot consacre une solide étude au Caodaïsme, « *syncrétisme de notre temps* ». Nous ne saurions néanmoins y insister sans courir le risque de nous répéter. « *Le Caodaïsme,* lisons-nous en conclusion, *qui est, dans l'élite de ses adeptes, capable de parvenir à d'aussi subtiles constructions, mais simultanément d'organiser les masses de la population rurale et de leur procurer ordre et prospérité, représentait dans les années cinquante un beau résultat de l'effort humain. Les épreuves qui lui sont imposées aujourd'hui dans la crise du Sud Viêt-Nam, il ne les a pas occasionnées ; le Caodaïsme les supporte courageusement, sans perdre son sang-froid, alors que le Bouddhisme régulier ne le garde pas toujours. Dans une atmosphère de paix, le Caodaïsme aurait sans doute atteint un large et paisible développement.* ». Tout cela n'est pas historiquement contestable, encore qu'on puisse faire quelques réserves sur la « prospérité » des populations administrées par la secte. L'habileté d'un Pham Cong Tac n'est pas en cause, tout au contraire. Mais il reste, et tout en est faussé, que l'édifice repose sur l'imposture d'un syncrétisme aberrant.

Pierre GRISON

Un des derniers numéros des *Cahiers de la Civilisation* Médiévale (avril-juin 1967, X^e^ année, N° 2) contient un article de M. Silvestro Fiore, diplômé du Centre d'Etudes Méditerranéennes de l'Université de Brandeis, sur les *Origines orientales de la légende du Graal.* Cette étude est assez décevante, puisque le sujet traité, c'est-à-dire nous dit l'auteur « la connexion entre le folklore celtique et les anciens mythes orientaux », doit faire l'objet d'une étude ultérieure qu'il nous promet prochaine. Son article est sans doute destiné simplement à prendre date. L'essentiel de son argumentation consiste, me semble-t-il, à instituer un parallélisme entre la légende du Graal et celle d'Osiris, mutilé par Typhon comme le fut le Roi-Pêcheur par son mystérieux ennemi. Il insiste sur l'identité du destin d'Osiris, dont la malédiction qui le frappait a été levée par son fils posthume Horus, avec le rôle joué dans la légende du Graal par Gahmuret, fils posthume de Perceval. Dans les deux récits la lance intervient comme dispensatrice de mort et de résurrection. Mais l'auteur manifeste une méconnaissance essentielle du sens des symboles traditionnels, quand il soutient que « le carac-

tère phallique attribué au Graal » fut oblitéré ultérieurement par son identification chrétienne avec l'hostie, le calice ou le ciboire. Il mélange des symboles absolument différents et il ignore la complémentarité lance-Coupe qui explique beaucoup mieux l'alliance de la lance avec le Graal, lance qui seule peut avoir un caractère phallique, alors que la coupe est parfaitement adaptée au sacerdoce celtique féminin. Quant à l'hostie son symbolisme d'aliment surressentiel s'identifie plus naturellement avec le poisson du Roi-Pêcheur et avec la puissance vitalisante qui y est attachée.

Remarquons enfin combien il est étonnant, en 1968, de voir un critique universitaire utiliser une terminologie de basse polémique et qualifier de « traditions païennes » toutes les traditions non-chrétiennes. Et il nous semble raisonnable d'estimer insuffisants les arguments que propose l'auteur pour établir une filiation égyptienne ou dyonisiaque à la légende du Graal, alors qu'il estime de son côté « insuffisante » la preuve de sa filiation celtique.

Luc Benoist.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 2-1968

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :

MICHEL VÂLSAN

69e ANNÉE - MARS-AVRIL, MAI-JUIN ET JUILLET-AOUT 1968 - Nos 406-407-408

L'HYPERBOLISME DANS LA RHÉTORIQUE ARABE

(fin) (*)

Avant d'aller plus loin, revenons un instant à la question de l'émotivité ou de l'impulsivité, laquelle est inséparable de l'aspect psychologique de l'hyperbolisme : en lisant les récits traditionnels — sans oublier la littérature profane telle que les « Mille et Une Nuits » et les poésies — on constate avec quelle facilité les anciens Orientaux pleurent, déchirent leurs vêtements, poussent un grand cri, tombent évanouis sinon morts, tout cela sous l'emprise de quelque émotion visuelle, auditive ou mentale ; ce tempérament nous oblige à reconnaître l'opportunité d'un exotérisme à certains égards pédant et formaliste, mais propre à freiner des exubérances inconsidérées.

Métaphoriquement parlant, le Bédouin est un homme qui, d'un grand coup, écrase une mouche sur la joue de sa femme en oubliant qu'en tuant la mouche il frappe sa femme ; cette image, en dépit de son aspect d'humour populaire, a l'avantage de montrer sans ambages ce dont il s'agit. Exemple : au dire de tel saint homme, il vaut mieux être assis en un endroit misérable sur terre en se souvenant de Dieu, que d'être assis sous un arbre du Paradis sans se souvenir de Lui ; l'intention de ce dire est impeccable et transparente, mais le sens littéral n'en ruine pas moins l'idée koranique du Paradis et des élus. Autre exemple : El-Ghazzâli, dans son livre sur le mariage, mentionne un célibataire qui, mourant de la peste, réclame une femme « afin de pouvoir com-

(*) Voir *E.T.* de janvier-février 1968.

paraître devant Dieu selon la sounna, c'est-à-dire marié » ; l'absurde sert ici à créer le sublime.

S'il est vrai que telle religion crée ou favorise telles tendances sentimentales, il est encore plus vrai que la Révélation doit tenir compte de telles tendances préexistantes et venir plus ou moins à leur rencontre : proposer aux âmes des images à leur niveau et transmuer ces âmes à leur insu, c'est la définition même de l'*upâya*, du « moyen provisoire » ou du « mirage salvateur » du Bouddhisme. Le Bédouin est ainsi fait qu'il désire en son for intérieur être chef, ou gouverneur, ou roi ; il est violent, généreux et insatiable, son imagination s'ouvre non seulement sur les richesses mais aussi sur la puissance et la gloire (1) ; il faut donc lui présenter un Paradis qui puisse le séduire.

Quoi qu'il en soit, il est trop évident que la pieuse exagération, voire la pieuse absurdité, n'est l'apanage d'aucune race ni d'aucune religion : elle se rencontre notamment aussi — toujours comme excès inévitable ou « moindre mal » — en climat chrétien, par exemple quand le dévot s'accuse, par « humilité » ou par « charité », de péchés qu'il n'a pas commis, ou qu'il s'accuse d'être le plus grand pécheur ou le plus vil des hommes, ou qu'il fait des sottises afin d'être méprisé, sans se préoccuper des effets de ses attitudes sur l'âme d'autrui, et ainsi de suite.

D'un autre côté il convient de rappeler que les Arabes — comme la plupart des peuples du monde actuel — ont largement perdu leurs caractères originels, qu'ils avaient d'ailleurs transmis, à divers degrés, aux autres peuples musulmans ; ce phénomène, quels qu'en puissent être certains résultats à première vue positifs, marque en réalité un affaiblissement. L'homme d'aujourd'hui a beau être marqué par certaines expériences dues au vieillissement de l'humanité, il est spirituellement mou et inefficace,

(1) Signalons à cet égard la relative fréquence, dans les textes arabes, d'allusions à des rapports qui relèvent d'une société à la fois patriarcale, chevaleresque et marchande : les notions de « rançon », de « rachat », de « dette », d'« otage », d'« intercession », et d'autres de ce genre semblent être des points de repère de la psychologie arabe.

et intellectuellement prêt à toutes les trahisons, lesquelles lui apparaîtront comme des sommets d'intelligence alors qu'en réalité elles sont bien autrement absurdes que les excès de la simplicité ou de l'émotivité chez l'homme ancien. D'une manière tout à fait générale, l'homme des « derniers temps » est un être émoussé, et la meilleure preuve en est que le seul « dynamisme » dont il soit encore capable est celui qui tend vers le bas, et qui n'est qu'une passivité profitant de la pesanteur cosmique ; c'est l'agitation d'un homme qui se laisse emporter par un torrent et qui s'imagine qu'en s'agitant il le crée.

***

Quelques mots sur la tautologie arabe s'imposent ici, puisque nous avons parlé de l'hyperbole et de la disparité. Nous en donnerons, comme premier exemple, le passage koranique suivant : « Devrais-je admettre d'autres divinités hormis Lui ? Si le Tout-Miséricordieux (me) voulait un dommage, leur intercession ne me servirait de rien et elles ne me sauveraient pas. En vérité, je serais alors dans une erreur manifeste. » (Sourate *Yâ Sîn*, 23 et 24). La dernière phrase sert, non à expliquer ce qui est déjà évident, à savoir qu'il ne faut pas admettre de faux dieux ; elle sert à souligner que cette erreur est, non pas subtile ou occulte, donc éventuellement au bénéfice de circonstances atténuantes, mais qu'elle est au contraire impardonnable puisque la vérité du Dieu Un s'impose — comme dirait saint Thomas — par la surabondance de sa clarté ; il s'agit ici au fond de l'évidence métaphysique de l'Absolu, évidence subjectivement innée et prérationnelle, et objectivement reconnaissable dans la nature profonde des choses (1).

Un autre exemple nous est fourni par un passage koranique voisin (verset 47 de la même sourate) :

(1) On parle beaucoup, à notre époque, d'athéisme « sincère » ; or, outre que la sincérité n'empêche pas que l'erreur soit l'erreur et n'ajoute à celle-ci aucune valeur, il y a toujours dans ce système de sincérité — ou de narcissisme « sincériste » — un point qui constitue le péché total, et qui bouche l'entrée à la Vérité et à la Miséricorde.

« Et quand on leur dit : Donnez en aumône une partie de ce que Dieu vous a attribué, ceux qui sont incroyants disent à ceux qui sont croyants : Devrons-nous nourrir quelqu'un que Dieu nourrirait s'Il le voulait ? Vous êtes dans une erreur manifeste. » Ici encore, la proposition finale souligne le caractère d'évidence de l'idée énoncée auparavant : elle signifie que l'état d'obscuration des incroyants est tel que la charité, qui pourtant est dans la nature humaine et relève ainsi de la norme primordiale (*fitrah*), leur apparaît comme une erreur patente, ce qui précisément donne la mesure de leur perversion. Les incroyants ne peuvent concilier la divine Toute-Puissance avec la liberté humaine, en quoi ils sont « hypocrites » (*munâfiqûn*) puisque l'expérience quotidienne prouve que l'homme est libre ; et ce qui le prouve avant tout, c'est la distinction que tout homme fait entre l'état d'une créature qui est libre et celui d'une autre qui ne l'est pas, distinction spontanée qui constitue la notion même de la liberté ; le fait que la liberté des créatures est déterminée par le « choix divin », ou qu'elle ne fait que refléter dans la contingence la Liberté divine ou la Toute-Possibilité, n'infirme en rien la réalité concrète de notre libre arbitre, sans quoi il ne saurait être question des notions morales de mérite et de démérite.

Un trait de l'Islam qui déroute particulièrement les Occidentaux est ce que nous pourrions appeler le « rapetissement de l'humain » ; ce trait s'explique par le souci de rapporter toute grandeur à Dieu seul (1), et de prévenir l'éclosion d'un « humanisme », donc d'une façon de voir qui mène à un culte de l'homme titanesque et luciférien. Les tautologies apparentes du Koran qui semblent amoindrir les Prophètes doivent s'interpréter en fonction de ce souci ; si tel « Envoyé » est nommé « l'un des justes » (2), c'est parce qu'aucun autre aspect n'intéresse la perspective islamique. Ce qui dépasse la « justice » ou la « piété » — et qui de ce fait ne peut être un exemple pour les simples croyants — est d'une part un mystère dont la religion commune n'a pas à se préoccuper, et d'autre part une qualité dont la gloire ne revient qu'à Dieu. Un facteur qu'il ne faut pas perdre de vue est que dans le Koran c'est Dieu et non l'homme qui parle, et une des raisons d'être de cette parole est précisément de rappeler la petitesse de l'humain, non pour elle-même, mais dans l'intérêt des hommes et en connexion avec la doctrine de l'Unité (1).

(1) Comme l'énonce l'un des plus célèbres hadiths : « il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu. »

(2) Le mot *çâlih*, que nous traduisons ici par « juste », renferme les idées de norme, d'équilibre, d'amélioration, d'apaisement, de retour à la perfection originelle : c'est tout ce que l'Islam demande « officiellement » aux « Envoyés ».

***

Deux exemples de l'énonciation doctrinale moyennant la contradiction sont les expressions koraniques suivantes : « Il punit qui Il veut et Il pardonne à qui Il veut (idée fréquente diversement exprimée), et : « Je cherche refuge auprès du Seigneur de l'aube, du mal de ce qu'Il a créé » (Sourate de l'Aube, 1-2) : la première de ces tournures semble impliquer que Dieu est arbitraire puisqu'Il agit apparemment sans motifs, et la deuxième, qu'Il est mauvais puisqu'il cause le mal (2). La clef de la bonne interprétation nous est

(1) La morale islamique de la petitesse, de l'obéissance, de la servitude, a peu de chances d'être comprise à une époque de fausse liberté et de révolte. Certes, on peut se révolter à bon droit contre les oppressions purement humaines ; mais cette question contingente mise à part, on n'a pas le choix de vouloir autre chose que de se résigner au moule divin, qui est l'Origine, l'Archétype, la Norme et le But, et qui seul donne la paix du cœur en nous permettant d'être réellement ce que nous sommes. C'est dans cette acceptation de notre destinée absolue que se réalise la vraie liberté, mais ce sera « en Lui » et « par Lui », et au-delà de toutes nos options terrestres.

(2) Les théologiens ont parfois contourné cette difficulté rationnelle avec une piété quelque peu massive — ou avec un obédientialisme sentimental si l'on veut — en alléguant par exemple que Dieu est libre de « faire ce qu'Il veut » parce qu'Il n'a personne au-dessus de Lui, et que le bien est le bien, non en vertu d'une qualité intrinsèque reflétant directement — non indirectement — tel aspect de la Perfection divine, mais pour l'unique raison que Dieu l'a voulu ainsi ; l'erreur est ici, d'une part de confondre la Toute-Puissance, ou la Toute-Possibilité, avec l'arbitraire, et d'autre part d'oublier que le fon-

fournie par la définition même de Dieu telle qu'elle résulte des « plus beaux Noms » (*el-asma el husnâ*), et avant tout des Noms de Miséricorde qui figurent en tête de chaque sourate ; la question qui se pose est alors celle-ci : comment Dieu peut-Il punir parce qu'« Il fait ce qu'Il veut », et comment peut-Il causer ou créer le mal alors qu'Il est le Tout-Miséricordieux, (*Rahmân, Rahîm*), le Saint (*Quddûs*), le Juste (*Adl*) ? La réponse sera : affirmer que Dieu punit et pardonne selon son bon vouloir signifie, non qu'Il est arbitraire, mais que ce « bon vouloir » représente les motifs qui échappent à notre entendement limité (1) ; et dire que Dieu crée le mal signifie, non qu'Il le veut en tant que mal, mais qu'Il le produit indirectement à titre de fragment — ou d'élément constitutif infime — d'un « plus grand bien », dont l'étendue compense et absorbe celle du mal. Cette vérité exige peut-être un supplément de précisions, que nous donnerons ici bien qu'il dépasse le cadre de notre sujet général : tout mal est par définition partie, jamais totalité ; et ces négations ou privations fragmentaires que sont les diverses formes du mal sont inévitables dès lors que le monde, n'étant pas Dieu et ne pouvant l'être, se situe forcément en dehors de Dieu. Mais sous le rapport de leur fonction cosmique d'éléments nécessaires d'un bien total, les maux s'intègrent en quelque sorte à ce bien, et c'est ce point de vue qui a permis d'affirmer qu'il n'y a métaphysiquement pas de mal ; la notion du mal présuppose en effet une vision fragmentaire des choses, caractéristique des créatures, qui sont elles-mêmes des fragments ; l'homme est une « totalité fragmentaire » (2).

dement du bien est, non un décret de Dieu, mais la bonté intrinsèque de la Nature divine. Si deux et deux font quatre, cela est vrai parce que Dieu est Vérité, non parce qu'Il est Toute-Puissance ou bon plaisir.

(1) L'histoire de Moïse accompagnant un maître mystérieux et paradoxal (Koran, Sourate de La Caverne, 65-82) fournit le paradigme classique de ce problème, du moins sur le plan humain ; or ce qui est vrai pour ledit maître l'est à plus forte raison pour Dieu.

(2) Pour résoudre le problème rationnel de l'incompatibilité entre l'existence du mal et la bonté de Dieu, on a utilisé parfois des arguments étrangement faibles, en soutenant, par

Le mal, avons-nous dit, est dans le monde parce que celui-ci n'est pas Dieu ; or sous un certain rapport — dont les Védantins sont particulièrement conscients — le monde « n'est autre que Dieu » : *Mâyâ* est *Atmâ*, *Samsâra* est *Nirvâna* ; sous ce rapport, le mal n'existe pas, et c'est là précisément le rapport de la totalité macrocosmique (1). C'est ce que le Koran suggère moyennant l'antinomisme suivant : d'une part, il déclare que le bien « vient de Dieu » et que le mal « vient de vous-mêmes », et d'autre part il dit que « tout vient de Dieu » (Sourate des Femmes, 78 et 79), la première idée devant se comprendre sur la base de la seconde, qui est plus universelle, donc plus réelle ; c'est la différence entre la vision fragmentaire et la vérité totale. Le fait que les deux sentences se suivent de près — la plus universelle venant en premier lieu — prouve du reste le peu de cas que fait la dialectique sacrée des contradictions de surface, et l'importance qu'elle attache à la pénétration et à la synthèse (2).

Un exemple pour ainsi dire classique de l'antinomisme koranique est le verset suivant : « Aucune chose ne Lui ressemble (à Dieu), et Il est Celui qui

exemple, que le mal provient, par simple contraste et d'une manière toute extrinsèque, des stipulations de telle Loi — comme l'ombre provient de l'objet — ou qu'il provient par contraste de nos attitudes conventionnelles et ainsi de suite, comme si Dieu pouvait condamner l'homme entier pour des transgressions aussi foncièrement irréelles. On confond trop souvent le bien avec la morale sociale, qui est extérieure, et on oublie les vertus, qui sont intérieures et ne dépendent d'aucun formalisme ; l'orgueil est un mal intérieur de l'homme, et l'orgueilleux est mauvais même s'il ne manifeste jamais rien d'extérieurement illégal. Existentiellement parlant, le mal est le détournement d'un bien ; que la substance soit ontologiquement un bien n'empêche pas que le détournement soit un mal tout à fait réel à son niveau.

(1) C'est là aussi l'aspect légitime du panthéisme ; celui-ci est illégitime quand on lui donne une portée exclusive et inconditionnelle, valable à tout point de vue et faisant apparaître les choses comme des « parties » de Dieu, *quod absit* ; le tort est dans la philosophie, non dans le terme.

(2) Cf. également cet antinomisme : « Ceci n'est qu'un rappel pour les mondes ; pour celui d'entre vous qui veut suivre la voie droite. Mais vous ne le voudrez que si Dieu le veut, le Seigneur des Mondes. » (Sourate du Ploiement, 27-29).

entend, qui voit » (Sourate de La Consultation, 9). La contradiction flagrante entre la première assertion et la seconde, qui, elle, établit précisément une comparaison et prouve par là que l'analogie entre les choses et Dieu existe, a pour fonction de montrer que cette analogie évidente, sans laquelle aucune chose ne serait possible, n'implique nullement une ressemblance imaginable et n'abolit en rien l'absolue transcendance du Principe divin.

L'Occidental se heurte souvent à la juxtaposition de termes n'ayant entre eux aucun rapport apparent, par exemple quand le Prophète « cherche refuge auprès de Dieu de la faim et de la trahison » ; or il s'agit dans les deux cas — faim et trahison — de l'insécurité terrestre, d'abord strictement corporelle et ensuite sociale et morale. Cette manière de suggérer une chose précise au moyen de quelques-uns de ses aspects, lesquels apparaîtront comme disparates en l'absence du dénominateur commun, — cette manière de procéder n'est pas exclusivement arabe, elle se rencontre aussi dans la Bible et dans la plupart des Livres sacrés, peut-être même dans tous ; en tout état de cause, il y a dans le langage une possibilité de suggestion indirecte qui est parallèle au rôle purement descriptif des mots et qui donne lieu aux modalités et combinaisons les plus diverses.

***

L'antinomisme n'est pas du même ordre sans doute que l'hyperbolisme ; il s'apparente pourtant à l'exagération hyperbolique en ce sens qu'il indique comme celle-ci un rapport implicite qui donne à la contradiction de surface tout son sens (1). Il s'agit donc dans ces deux cas, comme aussi dans celui de la tautologie, d'un langage à la fois heurté et indirect, manifestant d'une part l'émotion sacrée et la pudeur des vérités précieuses, et d'autre part la suprarationalité éblouissante de l'ordre divin.

(1) Il va sans dire que l'antinomisme n'est pas un moyen de la dialectique ordinaire des logiciens ; du reste, rhétorique et dialectique se confondent au niveau de l'expression sacrale ou sapientielle.

Si la cohérence logique d'un mot à mot n'est ni un critère ni une garantie de vérité ou de sainteté, le caractère obscur et plus ou moins paradoxal d'un langage n'est pas davantage un indice d'erreur ou de faiblesse ; outre qu'un langage sacré peut être à certains égards une « thérapie de choc » plutôt qu'un compte rendu neutre (1), il doit contenir infiniment plus qu'un langage ordinaire, d'où une rhétorique de points de repère qui ne cadre pas forcément avec la logique pure et simple ; et ce qui est vrai du langage sacré proprement dit peut l'être aussi du langage spirituel qui s'en inspire. Certes, l'expression logique, ou la surface homogène et conséquente du langage, peut véhiculer la plus haute vérité et partant aussi la sainteté, et il serait absurde de soutenir le contraire (2) ; mais la conscience de l'Absolu peut également briser pour ainsi dire la forme du langage, et dans ce cas, il faut admettre que la vérité justifie son expression, et que la valeur spirituelle des hommes excuse l'allure de leur langage.

***

Non sans rapport avec nos précédentes considérations — mais indépendant de ce sujet particulier — est le fait que les musulmans aiment à présenter les vérités métaphysiques, dans la mesure du possible, en fonction de l'expérience subjective, tandis que les hindous par exemple présentent ces vérités en pure objectivité, comme si le sujet n'existait pas, ce qui semble paradoxal si l'on songe au subjectivisme transcendant du Védanta ; il est vrai que les musulmans font de même dans les traités « néoplatonisants », — toujours à fondement koranique ou mohammédien, — mais l'expression la plus générale du Soufisme a incontestablement le caractère subjectiviste que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire que les

(1) Dans les formules du *Zen*, l'élément « choc » prime l'élément « information » propre au langage, ce qui est possible parce que le choc informe à son tour et à sa façon.

(2) Témoin la *Bhagavadgîta*, dont le langage se présente comme une surface parfaitement simple et homogène.

étapes vers la Réalité transcendante sont présentées moins en fonction d'« enveloppes du Soi » objectives et immuables que sous leur apparence de « stations morales », au sens le plus vaste et le plus profond qu'on peut prêter à cette épithète. Les « états » (*ahwâl*) et les « stations » (*maqâmât*) du Soufisme sont quasiment innombrables et leur description est fonction de la voie de l'auteur, ce qui n'empêche pas, d'une part que ces expériences aient de toute évidence un caractère de parfaite objectivité comme points de repère, sans quoi il serait inutile d'en parler, et d'autre part — il faut y insister encore — que l'Islam possède une doctrine métaphysique et cosmologique exprimée en termes objectifs, fondée sur le Koran et la Sounna et éventuellement influencée, dans sa formulation, par les catégories de l'ésotérisme helléniste.

Mais la spiritualité proprement dite reste, en Islam, toujours solidaire du « subjectivisme objectif » de la foi, — donc de la sincérité de celle-ci et des vertus intérieures déterminées par la Vérité unitaire, — dont le Koran et l'exemple du Prophète offrent les paradigmes ; l'originalité du Soufisme, c'est de se présenter comme une métaphysique des vertus humaines, inhérentes à la foi ou à la conscience de l'Absolu et rendues surnaturelles en fin de compte par cette inhérence même.

Frithjof SCHUON

RELIGION ET RACISME

Les religions les plus anciennes, les philosophies les plus élaborées, les sciences les plus complexes ont toutes, historiquement et logiquement, pour lointaine origine les révélations primitives reçues jadis, au commencement des temps, par des entités privilégiées, qui les ont transmises comme parole de Vérité. Tout au long de l'histoire l'homme a continué à élaborer ces données premières, à y chercher l'explication des énigmes que lui proposent le monde où il vit, son origine et sa raison d'être. Et nos religions, nos sciences et nos philosophies tendent toujours à cette même fin et s'appliquent à une même réalité, bien que les explications qu'elles fournissent soient de plus en plus différenciées dans leurs vocabulaires, leurs points de vue et leurs moyens d'expression. Si ces explications successives ont pu paraître à un certain moment satisfaisantes c'est qu'elles correspondaient à l'un des aspects temporaires de cette réalité, et c'est pourquoi elles peuvent rester encore valables dans leur domaine restreint et sous leur aspect particulier. Car si la doctrine est immuable dans son essence, elle ne l'est pas dans ses formes et ses interprétations. Aucune doctrine religieuse ne rend caduque une autre doctrine, ni une science une autre science, qui sont des points de vue particuliers sur une réalité inscrutable et multiple, qui s'adapte toujours positivement à toutes les analyses qu'on lui fait subir. Le système de référence, que suppose toute traduction de cette réalité, implique une échelle de valeurs qui dépend de l'homme et de cette même réalité, sans qu'il soit possible de s'arrêter à une ultime formule qui coïncide avec leur cause première. Bien plus, une même religion peut voir abrogée telle ou telle de ses institutions suivant la sagesse de son Législateur pourvu que subsiste la suite logique des syllogismes. Il y a là un sorite inversé, qui offre

un cercle fermé de propositions tel que tout homme paraît avoir raison à son point de vue, dans sa langue et quoi qu'il dise, puisqu'il fait partie du phénomène complet, qui se compose au moins de quatre éléments, le fait, l'homme, son explication et la langue employée. Toute proposition peut être considérée, au choix, comme dérivant soit d'une certaine psychologie, soit d'une certaine linguistique, soit d'une sociologie cosmologique, soit de tout autre discipline, née ou à naître, et qui ne sera pas pour cela plus complète en soi que les précédentes, ou plus lucide, mais seulement plus adéquate aux conditions changeantes de la problématique, et plus opportune sur le plan de l'intelligibilité culturelle.

Cette relativité occasionnelle n'implique pas celle de la connaissance indicible et intérieure que les formes intellectuelles, ou les « structures » comme on dit maintenant, prétendent découvrir et qui témoignent seulement des limites de nos moyens d'expression. L'ésotérisme, qui s'efforce de mettre en lumière cette vérité intérieure (sans le pouvoir effectivement, ce qui le préserve de toute mode et de toute précarité) ne fait que susciter en chacun de nous la révélation de cette relativité des moyens, en même temps que l'ineffabilité de la vérité en son essence.

On peut donc dire que la multiplicité des explications et des approches font leur valeur relative de même que la multiplicité des « avataras » montre leur nécessité. C'est pourquoi un spirituel musulman a pu dire que la multiplicité des voies était une bénédiction. Et quelle que soit la vérité occasionnelle du polythéisme ou de ce qui apparaît comme tel, il n'en multiplie pas moins — là où sa forme est institutionnellement et techniquement encore valable — les points de contact des réalités naturelles avec le divin et permet aux valeurs particulières ou isolées d'échapper à une uniformité parfois étouffante.

L'évidente inégalité des intelligences entraîne une hiérarchie correspondante des moyens d'expression, sans qu'on puisse établir une ligne de démarcation objective entre le « vrai » et le « faux », qui dépendent beaucoup plus de l'ensemble de la civilisation considérée que de l'analyse logistique, de la critique étroite de son langage. Un système de références peut

être plus ou moins adéquat et régulier, mais non plus ou moins vrai intrinséquement. Il est beaucoup plus important de savoir s'il est fonctionnellement « compréhensif ». Une langue n'implique pas de soi le rejet d'une autre langue : la particularité de chacune d'elles implique même une coexistence. Les mots n'excluent pas les autres formes expressives. Gestes et objets peuvent devenir des truchements valables et commodes comme l'enseignent le taoïsme et le bouddhisme zen. Car tout moyen d'expression est à la fois symbole et approximation, dans une voie très étroite. Alors que la réalité et la pratique débordent toute traduction logique ou abstraite.

De cette cohérence des ensembles, sous-jacents à un même ordre invisible, on peut déduire la notion de *limite* pour tout ordre humain, donc d'*équilibre naturel* à l'intérieur de cet ordre, ce qui rend compte des permanences biologiques — celles de la forme des espèces — des cycles de transformations organiques, de l'équilibre provisoire des vivants. On arrive à comprendre de ce point de vue la conception des « monades » leibniziennes, qui ont pu paraître fantaisistes et imaginaires, alors que si elles évoquent un système clos de « structures » elles dépendent aussi d'une même unité de groupe, d'un même ensemble, basé sur l'adoption d'un même système. Cette vue est très proche de la théorie moderne des ensembles et des groupes, dont d'ailleurs Leibniz fut un des précurseurs. Ce qui prouve que, dans le domaine de l'individuel, la nature est, dans certains sens, « raciste ». Les exemples abondent, ne serait-ce que l'incompatibilité des groupes sanguins, la stérilité des croisements d'espèces très voisines, le danger mortel des greffes d'organes étrangers, sans parler à un degré plus élémentaire de la physique des quanta.

De même sur le plan de la connaissance, on ne peut parvenir par des greffes d'idées — c'est le propre du « syncrétisme » — ou par la méthode du comparatisme entre formes traditionnelles, à une certitude, qui est en fait « synthèse » antérieure à toute explication et qui dans l'expérience actuelle relève toujours d'une illumination ésotérique, d'une foi et d'une logique connaturelles et solidaires. La foi c'est l'affirmation de la logique intérieure qui nous concerne.

La science explicite, dite rationnelle, c'est la logique réductive à laquelle nous soumettons la foi des autres. La réalité ne peut être qu'un point de départ pour un voyage inspiré, au-delà de toute mainmise étrangère qui ne viendrait pas d'en haut, vers une vérité universelle, vue sous de multiples formes complémentaires. Les chemins de la vérité, innombrables par définition, sont aussi spécialisés que les individualités dont c'est justement la vocation d'être des modes d'acheminement vers cette vérité. Et tout prosélytisme religieux, impérieusement évident du point de vue de l'apôtre, n'est que très relativement acceptable du point de vue du prosélyte. Et ceci seulement dans la mesure où il existe entre eux communauté de familles spirituelles ou parentés d'esprits individuels. Autrement ce serait méconnaître le « racisme » essentiel de toute idéologie. Seule primera dans cette lutte de vérités, diverses en apparence, celle dont la forme et la force seront cycliquement les plus adéquates au moment de leur confrontation. La vérité historique est faite par les prédestinés et les vainqueurs. C'est le cas des « avataras » qui ont combattu les traditions déchues, le cas de Jésus qui faisait abattre les idoles, de Mohammad combattant les polythéistes. Cette action destructrice légitime les maîtres spirituels qui ont agi divinement et par ordre, comme Shankara qui a combattu le bouddhisme. En ce cas la nature est un reflet de l'intolérance divine. Lorsqu'il est impossible de convaincre il faut combattre et vaincre, puisque la guerre est le chemin provisoire de la paix. D'où des troubles, des destructions, des souffrances à côté d'acceptations, de restaurations, de prospérités et d'actions de grâce consécutives. Car tout en définitive doit concourir à l'ordre total.

Luc Benoist

LE TAO ET LA QUÊTE DE LONGUE VIE

On a coutume de distinguer, en Chine même, lorsqu'on traite du Taoïsme, *tao-kia* (ou l'« école » du *Tao*), de *tao-kiao* (ou la « religion », la « secte » du *Tao* (1). La distinction est tandancieuse en ce qu'elle prétend opposer *historiquement* une doctrine de pure intellectualité, voire une « philosophie naturaliste », aux « pratiques superstitieuses » considérées comme une corruption tardive (2). Certes, les déviations ne manquent guère, ainsi que le prouvent, à des degrés divers, l'histoire de l'empereur Wou, le messianisme de Tchang Kio et de ses « Turbans Jaunes », le spiritisme des Han ou le confusionnisme des Six Dynasties, outre certains aspects du syncrétisme des Song.

Ce que nous voudrions pourtant souligner, c'est que doctrine et méthodes se développent simultanément et non successivement, qu'elles sont complémentaires et non antagonistes, que leur prééminence à telle ou telle époque — pour autant qu'on puisse l'affirmer sur la foi d'une littérature abusive à quoi peut très bien répondre une tradition orale orthodoxe — est différence d'accent, non pas de nature, signe tantôt d'éveil et tantôt d'obsurcissement spirituel, dans un contexte néanmoins cohérent. Il serait

(1) *Kia*, c'est au sens propre la famille, tout ce qui vit sous le toit de la maison ; c'est aussi la désignation des innombrables groupes liés par une parenté de doctrine ou de comportement ; on dit *pai-kia*, les « cent écoles » (cf. Tchouang-tseu, ch. 33). Si *kiao* désigne effectivement les grandes formes de la Tradition (les *san-kiao*, ce sont Bouddhisme, Confucianisme et Taoïsme), son sens initial est plus général : c'est *hiao*, l'action, l'influence sur le disciple et *p'ou*, la baguette du maître : la doctrine — voire la *barakah* — et la méthode : école, secte, discipline de l'esprit.

(2) *Kouei-kiao*, doctrine des « diables », des « esprits » inférieurs, disaient les lettrés, dans une intention polémique évidente.

long et hasardeux — tel n'est point ici, d'ailleurs, notre propos — d'étudier l'évolution cyclique de la spiritualité chinoise. Ce qu'on peut toutefois apercevoir, en un texte capital comme le *Tao-te king*, c'est que la superposition des sens laisse partout apparaître comme but la quête de « longue vie », dans l'acception aussi bien spirituelle que « technique » de l'expression, sans que l'un des deux aspects apparaisse décisivement séparable de l'autre.

***

« Lao-tan, lit-on dans le *Lie-sien tchouan*, aimait nourrir son souffle, il prisait l'art d'acquérir l'énergie vitale et de ne pas la dépenser... Il vécut plus de quatre-vingts ans ; le *Che-ki* dit plus de deux cent ans ». Cette controverse chiffrée mise à part, tout le reste, on en doit convenir, apparaît dans le texte du *Tao-te king*. Il faut en conclure, tout d'abord, que de telles méthodes étaient de pratique courante à l'époque où fut établi le texte, que celui-ci n'est donc pas l'origine de la doctrine taoïste, mais seulement, dirait Guénon, sa « réadaptation » dans un moment cyclique défini (3). « Ce que d'autres ont dit, voilà ce que j'enseigne. » (ch. 42). Parallèlement, on lit dans le *Louen-yu*, à propos de l'enseignement confucéen : « Je transmets (l'enseignement des anciens) et n'innove pas. » (ch. 7). Double courant, a-t-on coutume de dire, double tradition des « scribes », ou annalistes, et des « devins », ou des « sorciers » : on n'en retiendra que cette évidente dualité d'aspects, respectivement « terrestre » et « céleste » ; et si le second, le « taoïste », comporte bien des « devins », des « sorciers » — et des fabricants de drogues d'immortalité — ce n'est qu'à titre extérieur et secondaire (4). Il est dit du *Yi-*

(3) C'est si vrai que Lie-tseu, citant Lao-tseu, attribue son texte à Houang-ti, fondateur légendaire de l'Empire, et que Tchouang-tseu rapporte d'autres citations littérales à la sagesse populaire.

(4) Il ne manque d'ailleurs pas d'exemples d'Immortels qui se manifestent sous un tel masque pour échapper à l'indiscrétion du vulgaire.

king, Livre par excellence de la Tradition chinoise, qu'il fut altéré à partir des Tcheou pour servir à la divination, ce qui renverse exactement l'opinion courante. En fait, l'origine de la Tradition chinoise unanime se situe hors du temps : c'est ce que signifie le mythe qui associe Lao-tseu à la mutation première de l'univers.

Le terme de « longue vie » (*tch'ang-cheng*) est textuellement utilisé au chapitre 59 du *Lao-tseu* (5). *Tch'ang-cheng*, c'est la « longévité », c'est-à-dire la libération du conditionnement temporel de l'être, son retour à l'état primordial. Qu'on l'ait souvent considéré au sens littéral de prolongation de l'existence corporelle, que les pratiques de « longue vie » aient souvent été orientées à cette fin, on n'en saurait douter. Mais en fait, les deux perspectives ne se distinguent pas toujours en toute clarté, ce que l'exigence méthodique et symbolique peut expliquer plus aisément que l'ignorance. « Au bout de mille ans, écrit Tchouang-tseu, las de ce monde, le Saint le quitte et s'élève parmi les Immortels (*sien*) ; monté sur un nuage blanc, il accède au séjour du Souverain d'En-haut. » (ch. 12). Mais au cours de sa « randonnée lointaine » (*yuan-yeou*) au même séjour du Souverain d'En-haut, ce qu'atteint K'iu-yuan, c'est le « Grand Commencement » (*T'ai-che*) l'Origine de la manifestation.

« Nourrir le souffle » (et l'« essence » : *yang tsing k'i*), c'est la base des pratiques visant à entretenir l'énergie vitale, et par là à « prolonger la vie ». Le souffle (*k'i*), c'est l'énergie vitale et non la respiration ; c'est, dit le *Li-ki*, la « plénitude du *chen* », de l'esprit, de l'influence d'en-haut. Toutefois, la respiration en est le symbole, d'où les méthodes de discipline respiratoire, et de rétention (*pi*), de conduite (*hing*) du souffle, si prisées dans les écoles taoïstes des Han. Mais : « souffler et humer, expirer et inspirer, cracher le vieux souffle et introduire le nouveau... » décrit Tchouang-tseu, c'est la pratique de ceux qui « nourrissent le corps, la substance »

(5) *Cheng*, vie, c'est originellement la croissance d'une plante; *tch'ang*, longueur, durée, a le sens de permanence, d'immutabilité.

(*yang-hing*) (ch. 15) : s'il en réprouve la finalité trop sommaire, Tchouang-tseu en atteste aussi l'antiquité (6), ce qu'il confirme d'ailleurs en son chapitre 6 : les Hommes véritables (*tchen-jen*) d'autrefois conduisaient leur souffle « jusqu'aux talons », tandis que le vulgaire se satisfait de la respiration superficielle, celle « du gosier ». Plus près de nous, le *Traité de la Fleur d'Or* enseigne que, « lorsque l'esprit vit, le *k'i*, de façon merveilleuse, se met à circuler ». Il s'agit, l'air neuf étant introduit, de réaliser une respiration en circuit clos, imitant celle de l'embryon : ce que les textes des Han nommeront la « respiration embryonnaire » (*t'ai-si*). Or que lisons-nous au chapitre 10 du *Tao-te king* ? « Efforce-toi de rendre au souffle sa fluidité : tu pourras être ainsi que l'enfançon ». Il s'agit là d'une claire allusion, tant à la circulation du souffle, conditionnée par sa « souplesse » (*jeou*), qu'à l'état embryonnaire, double allusion qu'on retrouve d'ailleurs formulée au chapitre 55 : « Qui recèle l'ampleur de la Vertu est semblable à l'enfant nouveau-né... Faire usage du souffle, c'est le contraindre (le «figer», le «coaguler»). « Ouvre et ferme les portes célestes », lit-on encore au chapitre 10, formule dont le rythme alternant est classiquement mis en relation avec celui des pratiques respiratoires. Et encore, aux chapitres 52 et 56, la condition de toute « circulation » et de toute alchimie internes efficaces : « Bouche fermée et portes closes... »

Mais le rythme que nous venons d'évoquer, celui des portes, est encore assimilé, dans le *Hi-tseu*, à celui de *k'ien* et de *k'ouen*, du principe actif et du principe passif, de l'extériorisation (*wai*) et de l'intériorisation (*nei*). Or l'allusion peut fort bien être ici de même nature, car la conséquence de l'alternance est l'état de *wou-ts'eu*, littéralement « sans femelle » : sans génération, sans production extérieure. Qu'est-ce à dire, sinon que, conformément à toutes les méthodes « tantriques » du Taoïsme, l'essence vitale (*tsing*) est utilisée « intérieurement » et non « exté-

(6) C'est, dit-il, la méthode de P'ong-tsou, personnage légendaire qui aurait vécu huit cents ans au temps des Hia et des Yin, soit une vingtaine de siècles au moins avant notre ère.

rieurement », en vue de son union alchimique au souffle ? C'est là « l'art d'acquérir l'énergie vitale et de ne pas la dépenser », la façon de « nourrir le *tsing* » en même temps que le *k'i* (*yang tsing k'i*). C'est ce qu'on appelle plus couramment encore *houan-tsing*, « faire revenir, retourner, l'essence ». Sans doute y a-t-il, superposée à d'autres sens plus immédiats, une seconde allusion à l'androgynie alchimique au chapitre 28 : « Se connaître viril, préserver en soi la féminité », littéralement : « se connaître coq et se garder poule ». Outre que tout cela est encore en rapport avec la condition embryonnaire car, selon le chapitre 55, la « perfection du *tsing* » est caractéristique du nouveau-né.

Cependant, le texte du *Tao-te king* le plus fréquemment interprété en termes d'« alchimie interne » est celui du chapitre 6. Lie-tseu, qui l'attribue à Houang-ti, fondateur de l'Empire et patron des alchimistes, le traduit en termes d'élaboration cosmique. Mais le *Lie-sien tchouan* en rapporte l'interprétation pratique à un Immortel antérieur à Houang-ti, présenté comme son maître, et aussi comme celui de Lao-tseu : Jong Tch'eng-kong. Ce personnage fut, nous dit-on, l'initiateur des méthodes de « réparer et conduire » (*pou-tao*) l'essence vitale. La « Femelle obscure, ou mystérieuse » (*houan-p'in*) est interprétée en termes d'érotique, et de l'« Esprit de la Vallée » (*kou-chen*), il est dit : « Les Esprits du Val ne meurent pas, car par eux se préserve la vie (*cheou cheng*) et se nourrit le souffle (*yang k'i*). » Il faut remarquer à ce sujet que *kou*, vallée, comporte le sens de « passage pour l'écoulement des eaux », donc de source de vie ; le symbolisme aquatique est ici particulièrement opportun. Un autre commentaire, celui de Yang Chang, s'attache moins à l'utilisation du *tsing* qu'à celle du *k'i*, mais aboutit aux mêmes conclusions : « Le caractère *kou*, vallée, sert de symbole caché au ventre, siège du *houen* et du *p'o* (les « esprits vitaux »... « L'Esprit de la Vallée ne périt pas ; on l'appelle Femelle obscure » veut dire que celui qui possède le Tao sait attirer et diriger le souffle primordial au milieu du ventre, et de ce fait il peut vivre longtemps paisible et obscur... Le cha-

pitre traite de la formation de l'embryon spirituel par le procédé de la rétention du souffle... » Que le sens premier du texte de Lao-tseu soit de nature cosmique est probable, mais la loi de l'analogie qui est celle de l'« alchimie interne » justifie pleinement son transfert au plan du microcosme.

La préservation, l'économie des principes vitaux, se peut d'ailleurs déduire d'autres formules comme celles du chapitre 3 : « Vider les cœurs, emplir les ventres, affaiblir les vouloirs et conforter les os », ou celle du chapitre 12 : « Il prend soin du ventre et non de l'œil » : en effet, le ventre est le siège des esprits vitaux (*houen* et *p'o*), tandis que le cœur est celui de l'activité mentale, des sentiments et des désirs ; l'œil est le symbole des perceptions sensibles ; la moëlle osseuse est l'un des sièges de la vitalité (6 bis). De ces notions, on peut encore rapprocher celle, déjà citée, de la « fermeture de la bouche » et des ouvertures du corps ; en effet, selon le *Traité de la Fleur d'Or* — qui le tient d'ailleurs de règles bouddhiques — « si l'on ne ferme pas entièrement la bouche... et qu'on ne serre pas solidement les dents, il est fréquent que le cœur divague... » Il s'agit là d'une règle essentielle des méthodes de méditation, à laquelle on peut associer sans difficulté celle du chapitre 10 concernant l'élimination des « visions obscures » (*hiuan-lan*), des fantasmagories : « Ne laissez pas les pensées et les images se former au-dedans de vous », enseigne Tchouang-tseu (ch. 23) ; et le *Traité de la Fleur d'Or* : « Tel est le cas, par exemple, lorsqu'entré en méditation, on voit apparaître des flammes lumineuses ou des couleurs bariolées, ou qu'on voit approcher des Boddhisattva ou des divinités, ou d'autres fantasmagories semblables... On tombe dans le vide du monde imaginaire. » (7).

L'obtention de la Longue Vie s'identifie symboliquement, dans la terminologie chinoise, à l'expérience

(6 bis) « Veut-on le repos, il faut apaiser le *k'i* ; veut-on (le bon ordre de) l'esprit (*chen*), il faut rendre le cœur docile. » (Tchouang-tseu, ch. 23).

(7) Il n'est pas superflu d'indiquer que *lan*, vision, est en relation étymologique avec l'examen des présages, la pratique divinatoire.

unitive connue sous les désignations de « retour à l'Origine », « à l'Unité », à l'« état embryonnaire ». Tout cela est identique, et tout cela se retrouve dans le texte du *Tao-te king* : au chapitre 10 d'abord, qui apparaît comme le résumé d'une méthode de réalisation spirituelle complète : « Circonscris le *p'o*, embrasse l'Unité » (*tsai ying p'o pao yi*). Le *p'o*, esprit vital inférieur, qu'il s'agit d'annihiler, de placer sous bonne garde (*ying* est un camp militaire), s'oppose ici au *k'i*, destiné au contraire à être libéré, assoupli, fluidité (8). C'est que, selon le *Li-ki*, si *k'i* est la « plénitude de *chen* », « *p'o* est la plénitude de *kouei* », c'est-à-dire des influences d'en-bas : c'est l'influx « terrestre » opposé à l'influx « céleste ». L'expression *pao-yi*, de nouveau utilisée au chapitre 22, est particulièrement expressive : *pao*, qui signifie « envelopper, contenir », figure dans sa forme primitive le corps maternel enveloppant l'embryon (9) ; il n'y a donc aucune différence de sens entre *pao-yi* et l'expression *pao-yuan* (« embrasser l'Originel »), utilisée par le commentateur Tchang Hong-yang : « Embrasser l'Un, c'est s'oublier soi-même et oublier les êtres, embrasser l'Originel (*pao-yuan*) et garder l'Un (*cheou-yi*) » (10). *Te-yi*, obtenir l'Un, est un processus de concentration et de synthèse que le chapitre 39 étend aux dimensions cosmiques : « Le Ciel obtint l'Un par sa limpidité, la Terre obtint l'Un par sa stabilité... » *Cheou-yi*, garder l'Un, qui lui fait logiquement suite, a fini par désigner l'ensemble des pratiques d'unification, et même de « longue vie », sous tous leurs aspects : « Gardant mon Un, je me suis établi dans l'harmonie », lit-on en Tchouang-tseu (ch. 11), mais dans le *Pao-p'ou tseu*, le célèbre ouvrage alchimique de Ko-hong : « Qui avale le cina-

(8) Il s'oppose normalement au *houen*, esprit vital supérieur, dont le *k'i* est la manifestation. *K'i* s'oppose à *tsing*, *chen* à *kouei*.

(9) On notera le parallélisme des deux mouvements exprimés par *tsai-ying* et *pao* : la captivité militaire et l'embrassement maternel, l'une stérilisante, l'autre producteur de vie, ou plutôt « préservateur » de vie.

(10) L'expression est textuellement reprise dans le commentaire du *Traité de la Fleur d'Or* : « Les adeptes ont enseigné à embrasser l'Originel et à garder l'Un. »

bre et garde l'Un ne finira qu'avec le Ciel. » Les drogues d'immortalité s'y trouvent donc associées aux méthodes de concentration spirituelle ; Ko-hong a pourtant laissé entendre que la méthode, à laquelle il s'est uniquement consacré, n'est rien sans la doctrine.

On trouve, au chapitre 14, la notion de retour à l'Origine, au « non-être » (*wou-wou*), comme définition du *Tao* lui-même. Mais c'est encore à une « voie » méthodique que ramène le chapitre 28, avec cependant une terminologie identique : retour à l'état « de l'enfant nouveau-né » (*ying-eul*), proche de la condition embryonnaire ; à l'état du « bois brut » (*p'ou*), qui est la « simplicité » primordiale ; à l'état du « Sans-faîte » (*wou-ki*), c'est-à-dire du Non-Etre, « antérieur » même à l'Un, qui est une expression de l'Etre indifférencié. Tout cela est conditionné par l'intégrité de l'« immuable Vertu » (*tch'ang-te*), qui est bien sûr l'efficace du *Tao*, mais peut fort bien s'interpréter au plan microcosmique comme la « puissance vitale », si l'on se réfère de nouveau au premier vers du chapitre : « *Tche k'i hiong cheou k'i ts'eu* » : « se connaître viril, préserver en soi la féminité. » Au chapitre 16 enfin s'exprime textuellement la notion cyclique du « retour à l'origine », à la « racine » (*kouei-ken*), qui est la phase du « repos » (*tsing*). Or à cette phase de repos correspond *fou-ming*, la « restauration de *ming* » ; *ming*, c'est ici la destinée individuelle : « Ce que le Ciel confère, lit-on dans le *Yi-king*, c'est le *ming* ; ce que les êtres reçoivent, c'est le *sing* (nature individuelle) ». Or, si l'on se réfère aux méthodes de l'alchimie interne telles qu'elles s'expriment, par exemple, dans le *Traité de la Fleur d'Or*, la restauration de *ming* (et de *sing*) dans leur unité première, c'est le retour à l'état antérieur à la naissance, le *regressus ad uterum* des hermétistes d'Occident. On ne manquera pas non plus de remarquer que *fou-ming* prend d'autres significations, pour peu qu'on fasse appel aux affinités homophoniques : ainsi que nous l'avons souligné dans une précédente étude, c'est la seconde partie de la devise des sociétés secrètes taoïstes (11), avec le

(11) *Fan Ts'ing fou Ming*, in *Etudes Traditionnelles* n° 399 (janvier-février 1967).

double sens de restauration de la légitimité historique du pouvoir temporel, et de restauration de la Lumière initiatique, succédant à la phase d'obscuration : c'est la « dissolution » faisant suite à la « coagulation » alchimiques. On notera aussi que l'hexagramme du *Yi-king* dénommé *fou* comporte la plupart de ces significations : celle de « repos », celle de « restauration » (du *sing*, dit un commentaire classique) : *fou*, c'est l'origine de la restauration cyclique du *yang*, succédant immédiatement au solstice d'hiver.

Tous ces symboles, on l'aperçoit aisément, concourent à une fin commune, qui est la loi constante, la « norme » (*tch'ang*) de l'être et de l'univers. Aussi faut-il sans doute voir une allusion au même rythme dans les sentences parallèles du chapitre 36 : « Qui va se refermer, sans doute est déployé ; qui tend à s'affaiblir, sans doute est renforcé..., cela qu'on va défaire ne peut qu'être assemblé », aboutissant à la définition de la « lumière cachée » (*wei-ming*) : car la « lumière cachée », nécessairement doit être révélée, conformément au *yi ming, yi houei* du *Kouei-tsang*, au *yi yin, yi yang* du *Yi-king* (11 bis).

***

Il reste d'importantes constatations à faire sur la nature de l'état spirituel auquel conduisent les aspects « méthodiques » du *Tao-te king*. On parle, au chapitre 59, de *tch'ang-cheng* (« longue vie »), au chapitre 50, de *che-cheng* (« art vital », « entretien de la vie ») ; l'une des conséquences en est que le sage, ayant fait retour à l'état du petit enfant, ne craint pas les animaux sauvages : c'est effectivement l'une des caractéristiques de l'état primordial (ch. 55). Mais le chapitre 50 contient une autre définition selon laquelle le corps du sage devient invulnérable aux griffes des fauves comme aux armes des guerriers ; le chapitre 33 se termine sur une formule qu'on peut traduire par « mourir sans cesser d'être », et que précise, semble-t-il, Tchouang-tseu en son chapitre 23 : « Les êtres conservent une réalité, mais n'ont plus de lieu ; conservent une durée, mais n'ont

(11 bis) « Un (temps de) lumière, un (temps d') obscurité ». « Un (temps de) *yin*, un (temps de) *yang*. »

plus de temps. » Selon Lie-tseu d'ailleurs, « cesser d'être après la vie serait le grand malheur. » (ch. 4). Autre formule insolite, celle du chapitre 16 ,répétée au chapitre 52, où elle est liée à l'obtention du *Tao : mou chen pou t'ai* (« que le corps (ou que le moi) disparaisse, pas de danger »). La formule est orthodoxe, et semble liée aux précédentes, mais le sens « danger » pour *t'ai*, est moderne ; littéralement, *t'ai*, c'est l'exhalation des ossements effrités, on pourrait dire les « cendres ». Il n'est donc pas téméraire de comprendre qu'après la mort, le corps ne laisse pas de cendres, ce qui est conforme à la doctrine classique de *che-kiai* (« libération du corps »), dont il est dit qu'elle est une « fausse mort ». Or toutes ces caractéristiques sont celles, non pas de la « longue vie », mais bien de l'immortalité, encore que le caractère *cheou* (« longévité ») soit utilisé au chapitre 33 pour la définir (12). Et c'est aussi ce qu'on doit comprendre lorsqu'il est dit, au chapitre 28, que le sage, identifié à la Norme universelle, fait retour à l'état, non pas de *T'ai-yi*, le Suprême Un, mais de *Wou-ki*, le Sans-faîte, le Non-Etre.

Aussi, lorsque les textes d'époque Han attribuent à Lao-tseu diverses méthodes comme celles de l'érotique ou de l'alchimie matérielle, ne s'agit-il pas à proprement parler d'un abus de langage, mais d'une interprétation en mode « extérieur » (*wai*) de ce que le *Tao-te king* exprime en mode « intérieur » (*nei*), d'une descente au plan « terrestre » de ce qu'il exprime en mode « céleste ». C'est dans ce sens qu'on peut qualifier de telles méthodes de *kouei*, c'est-à-dire soumises aux influences d'en-bas. C'est que, enseigne Tchouang-tseu (ch. 33), conformément à l'évolution normale du monde, le *Tao*, expression de l'Unité primordiale, s'est au cours du temps « déchiré ». « diversifié » (*lie*). Or il n'est de *Tao* véritable que par le retour à l'Unité.

Pierre GRISON.

(12) La longévité, c'est au même chapitre, *kiou* (durée, pérennité).

LE LIVRE D'ENSEIGNEMENT PAR LES FORMULES INDICATIVES DES GENS INSPIRÉS

(Kitâbu-l-I'lâm bi-ichârâti ahli-l-ilhâm)

CHAPITRE SUR DES FORMULES INDICATIVES PORTANT SUR DIVERS SUJETS

(Bâb fî ichârâti-him fî anwâ'in chattâ)

(Suite) (*)

***

L'un d'entre eux a dit : « Le malade, sa nourriture est médicament » (*Al-marîd'u aklu-hu dawâ*) (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Le blessé, sa parole est appel à la protection » (*al-jarîh'u kalâmu-hu iltijâ* (2).

Un autre a dit : « La limpidité sans trouble c'est cela la limpidité (*Aç-çafâ bi-lâ kadar huwa-ç-çafâ*).

Un d'entre eux a dit : « Le fard au khol sur les yeux n'est pas comme le khol lui-même ».

Un autre d'entre eux disait : « Le khol a besoin de l'œil car il aime qu'on l'admire ».

(*) Voir *E.T.* depuis mars-avril 1967.

(1) Dans Bay. 3750 : *Al-marad'u kullu-hu dawâ* = « la maladie est toute entière remède », version qui présente d'ailleurs un sens profond quant à la signification et au rôle naturel des maladies dans la destinée totale des êtres.

(2) L'éd. Haid, porte un mot déformé et incompréhensible : *al-h'.r.h'.* à la place de *al-jarîh'*.

Un autre dit : « C'est les yeux qui ont besoin du khol car ce sont eux qui aiment paraître beaux ».

Un d'entre eux a dit : « Celui qui n'a pas de côté (*jihah*) est tout entier face (*wajh*) » (1).

Un autre a dit : « La Science c'est : je ne sais ! » (*al-Ilmu lá adrí*) (2).

Un d'entre eux a dit : « Le peu de nourriture est nourriture ».

Un autre dit : « Celui qui s'enfuit des créatures vers Allah ne connaît pas Allah » (3).

***

Un d'entre eux a dit : « (Parler de) repos (*sukûn*) avec Allah est une accusation sans preuves (*tuhamah*) » (4).

Un autre a dit : « La motion (*h'arakah*) avec Alllah est départ en voyage (*rih'lah*) » (5).

Un autre d'entre eux a dit : « L'homme véritable (*ar-rajul*) est celui qui fait face à la Divinité (*al-Ulûhiyyah*) avec la Divinité et l'emporte, non pas celui

(1) Un être « sans côtés » et « tout entier face » est un être identifié avec son essence ultime et qui n'a plus d'attributs distinctifs, car la « face » d'un être est son « essence » notamment en termes de symbolisme coranique. Cor. 28, 88 : « Toute chose est périssante sauf sa face » selon l'une des façons de comprendre ce verset (une autre façon en est : « Toute chose est périssante sauf Sa Face », ce qui cependant n'est qu'un autre aspect de la question).

(2) L'éd. Haid, porte un texte déformé et inintelligible : « (*al-ilmu*) *al-ilmu-l-irâdî*) ».

(3) Car, selon la Connaissance essentielle et finale, les créatures ne sont rien en tant que telles, et leur existence (*wujûd*) est celle d'Allah.

(4) Du fait même de la distinction signifiée par la conjonction « avec », il y a « dualité » apparente et tant que celle-ci subsistera il n'y aura pas de repos (*sukûn*) véritable.

(5) On appelle *h'arakah* (qui est d'ailleurs l'opposé du *sukûn*) une motion spirituelle intérieure, qui peut aussi s'extérioriser — c'est le cas le plus courant — par une commotion extérieure.

qui lui fait face avec la servitude (*al-ubûdiyyah*) » (1).

Un autre récita le verset (Cor. 2, 210) : « Est-ce qu'ils attendraient seulement voir Allah venir chez eux en moi (*fî*) » ? (car il fit « arrêt » sur le mot *fî* lequel normalement signifie « dans » ou « en » et se relie à ce qui suit, mais qui est compris ici comme prononciation, avec repos vocalique, de l'expression *fiyya* : « en moi » ; quant au texte du verset il se continue normalement *fî z'ulalin mina-l-ghamâm* : « dans des baldaquins de nuages ») (2).

Un autre a dit : « N'est pas Seigneur véritablement celui qui n'est pas serviteur » (3).

***

Un autre a dit : « Le dépouillement (*at-tajrîd*) en fait d'Identité (*at-Tawh'îd*) est de l'associationisme (*chirk*), car de qui te dépouilleras-tu ? » (4).

Un autre a dit : « L'idée du culte consacré exclusivement à l'Unique n'est pas valable (*ikhlâçu-l-muâmalati li-l-Wâh'idi lâ yaçih'h'u*) » (5).

(1) On pourrait évoquer ici le combat de Jacob avec Dieu (Genèse 32, 24-32).

(2) Le verset en disant : « Est-ce qu'ils attendraient seulement voir Allah venir chez eux dans des baldaquins de nuages, ainsi que les Anges » fait certainement référence à la descente divine dans la nuée chez les Fils d'Israël, et que le Coran mentionne ailleurs dans des termes apparentés à ceux employés ici (cf. Cor. 2, 57 : *wá z'alalná alay-kum al-ghamâma*...). Le personnage qui en récitant ce verset a fait l'arrêt de lecture mentionné ne faisait donc qu'appliquer par antropopathie, à son propre cas, le phénomène théophanique.

(3) Le Seigneur d'un serviteur est celui qui pourvoit aux besoins et au destin de celui-ci, car le serviteur ne peut rien par lui-même : la fonction « seigneuriale » est strictement liée à la condition « servitoriale » ; le « seigneur » en tant que tel étant ainsi une fonction utile et nécessaire au « serviteur », se trouve dans le fond au service de ce dernier : Il ne peut être « seigneur » s'il n'est « serviteur » ; cf. le hadith : « Le chef d'un groupe est leur serviteur » (*Sayyidu-l-qawmi khâdimu-hum*).

(4) Ce dont on se dépouillerait réellement serait une « autre réalité », et cela impliquerait au moins la « dualité » essentielle, sinon davantage.

(5) Car à l'Unique ne pourrait rendre un culte sincère que l'Unique lui-même (et cela annule au fond toute base à une

Un autre a dit : « La renonciation à user du licite est chose impossible, car le licite est indispensable » (1).

Un autre a dit : « La passion (*al-hawâ*) prétend à la divinité et celui qu'elle vainc confirme cette prétention ».

***

Un d'entre eux a dit : « La contrariation des natures est ignorance. Le sage est celui qui utilise sa nature (*t'ab'a*) » (1 *bis*).

Un autre a dit : « Celui qui emploie sa nature arrive chez Allah sans fatigue ».

Un autre disait : « La loi sacrée a été fondée sur l'opposition à la nature ». — L'entendant dire cela, je répliquais : « La Loi sacrée a été fondée sur la nature, et c'est pourquoi celle-ci l'accepte » (2).

Un autre a dit : « Qui s'écarte des concupiscences (*ach-chahawât*) ignore leur secret, mais qui les suit a besoin d'une balance » (3).

***

Un d'entre eux a dit : « La séance de celui qui a peur est guet inquiet ».

activité). L'adorateur en tant qu'« autre » est signe d'« association ». C'est pourquoi finalement ce n'est pas le culte unitif qui compte mais l'« essence unique » ou l'« identité essentielle » (vérité qui devient en termes religieux ceci : ce n'est pas l'œuvre de l'adorateur qui est efficace mais la grâce divine qui l'assiste et l'accomplit).

(1) Ceci se rapporte au propos ascétique assez courant de renoncer même à des choses permises par la loi. En vérité, et c'est ce que veut dire le propos du texte, il ne peut s'agir que d'une renonciation partielle, qui concerne certaines des choses permises.

(1 *bis*) Cette maxime et les trois qui la suivent ont une certaine allure « tantrique ».

(2) Il est évident que le Cheikh al-Akbar rétablissait ainsi un équilibre rompu par l'affirmation unilatérale de son compagnon : mais il y a lieu pour deux aspects différents de la « nature » : celle qui accepte la Loi et celle qui s'y oppose, selon les cas ; or cette dernière « accepte » elle aussi à sa façon, implicitement la Loi qui prévoit les sanctions divines, soit dans ce monde soit dans l'autre, pour qui ne respecte pas les prescriptions.

(3) Pour doser l'utile et l'agréable dans la mixture.

Un autre a dit : « La nuit de l'endetté est souci et son jour est humiliation ».

Un autre a dit : « La victime de l'injustice (*al-maz'lûm*) est un vivant subsistant (*h'ayy-qayyûm*) » (1).

Un autre a dit : « L'homme triste est une perle cachée et un secret gardé que ne peut connaître que celui qui lui ressemble ».

Un d'entre eux a dit : « La Parole (*al-kalâm*) est Lui (*Huwa*), la halte est « chez » (*inda*), la monture est « sur » au sens de « selon » (*alâ*), le bagage est « avec » (*maa*), la vision est « vers » (*ilâ*), la jouissance est « par » (*bi*), l'audition est « de la part » (*min*) et la Connaissance est « de » (*li*) » (1 *bis*).

Un d'entre eux a dit : « La liberté est servitude parfaite » (2).

Un autre d'entre eux a dit : « La faim est retour » (*Al-jû' rujû'*) (2 *bis*).

Un autre a dit : « La nourriture qu'Il donne est Sa propre force » (*Qûtu-Hu quwwatu-Hu*) (3).

Un autre a dit : « L'intelligence (*al-aql*) est une lampe qui a besoin de l'huile de l'Arbre Béni » (4).

(1) Par allusion au couple de noms divins *Al-Hayy Al-Qayyûm* qui dans le Verset de l'Escabeau (Cor. 2, 256) sont suivis de la précision qu'Allah « n'est pas pris par l'assoupissement ou le sommeil », et cela renvoie évidemment au propos précédent de notre texte qui parlait de l'« insomnie de l'endetté ».

(1 *bis*) Ce sont, après l'indication que Lui est le « sujet » auquel se rapporte tout le langage, les conjonctions et prépositions qui servent à référer à Lui : on arrive *chez* Lui, on s'appuie *sur* Lui, on va *avec* Lui, on regarde *vers* Lui, on se réjouit *par* Lui, on entend *de Sa part* (ou on *L'entend*) et on a connaissance *de* Lui (on *Le* connaît). Et tout cela est agencé ici sur le thème d'un voyage en caravane vers la demeure de la Béatitude suprême.

(2) L'être traditionnel de condition libre, par différence de celui qui a le statut d'esclave, est soumis à toutes les obligations légales. Dans un sens transposé, l'être délivré est un esclave parfait car selon sa nature totalement réintégrée il voit et adore Allah en toute chose.

(2 *bis*) La faim incite au retour vers le principe nourricier dont procède l'être.

(3) A remarquer que ce propos est basé au point de vue littéral sur l'identité, surtout dans l'écriture non-vocalisée, des mot *qût* et *quwwat*.

(4) Référence aux termes du Verset de la Lumière (Cor. 24, 35) ; l'intelligence humaine qui par sa nature essentielle (*al-*

***

Un des gens inspirés a dit : « L'homme véritable (*ar-rajul*) est celui qui fait son voyage sans se déplacer » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Le Connaissant (*al-Arif*), quand il est en voyage n'a besoin de rien (*lá yaftaqir*) » (2).

Un autre a dit : « Lorsque les Connaissants sont en état de voyage la règle ordinaire du raccourcissement des oraisons légales obligatoires ne leur est pas applicable » (3).

Un autre a dit : « Le voyage des corps décharge de la moitié de l'oraison légale et le voyage des esprits décharge de toute l'oraison légale, car le propos distinctif (*al-khit'âb*) est chose d'ordre inférieur (*suflî*) » (4).

***

Un des gens inspirés a dit « (Croire qu'on puisse) jouir du malheur est illusion » (5).

Fit'rah) est en principe intacte a besoin en fait, de l'onction de la grâce divine qui enlève les voiles survenus avec les conditions cosmiques.

(1) Son voyage se fait par retrait de la condition de l'espace ordinaire. On pourrait rapprocher cette parole du verset suivant de la Bhagavad-Gîta : « Je suis mouvant et cependant je ne viens ni ne vais, car il n'y a pas de mouvement pour moi... »

(2) Autre traduction : « n'est nécessité (par rien) ».

(3) Il faudrait savoir de quel voyage il est question ici : s'il s'agit du voyage « sans se déplacer » dont parlait un des propos précédents, il est évident qu'il n'y a pas de cas de raccourcissement ; mais s'il s'agit du voyage ordinaire, chose qui arrive, bien entendu, aussi aux Connaissants, le non-raccourcissement serait dû au fait que pour eux il n'y a pas une différence d'état qui justifie la décharge : ils sont toujours chez eux-mêmes, parce que partout chez Lui. La légitimité d'un tel comportement dépendra de l'état actuel de l'être en cause, et la règle sacrée restera toujours qu'« Allah aime que soient acceptées Ses dispenses (*rukhas*), comme Il aime que soient acceptés Ses mandements (*azâim*) » (hadith).

(4) Ici, par contre, il s'agit de voyage en pur esprit et qui mène hors les conditions de notre monde.

(5) On doit être content d'Allah à l'occasion du malheur, mais on ne doit, ni on ne peut, être content du malheur lui-même.

Un autre a dit : « (L'idée de) jouissance de la parole (*al-kalâm*) est un voile ; elle (la jouissance) ne saurait accompagner celui qui parle ».

Un autre a dit : « Celui qui se soucie de son Seigneur ne Le connaît pas ».

Un autre a dit : « La limpidité est une façon de parler (*aç-çafâu ibârah*) » (1).

Un autre a dit : « L'accomplissement de l'engagement est connaissance » (*al-wafâ'u ma'rifah*).

Un autre a dit : « Le mutisme est un bien égaré (et recherché) » (*aç-çumt'u d'âllah*) (2).

Un autre a dit : « La vengeance est vie » (3).

Un d'entre eux a dit : « La faillite est la marchandise des hommes véritables (*ar-rijâl*) ».

Un autre a dit : « L'héroïsme (*al-futuwwah*) consiste en l'abandon de toute force et de toute capacité ».

Un autre a dit : « L'Ami d'Allah ? Non ! » (*Waliyyu-llâhi, lá*) (1).

***

Un d'entre eux a dit : « Le médicament est un mal » (2).

Un autre a dit : « Le regard vers le Bien-Aimé est remède pour le faible (3) mais il vicie les cœurs ».

***

(1) Ceci est à rattacher à un propos précédent qui parlait de « limpidité sans trouble ».

(2) Le mot *d'âllah* signifie surtout « une bête qui s'est égarée et qu'on recherche ». Il y a là une manifeste référence au hadith : « La parole sage est la bête égarée (et recherchée) du croyant » (*Al-kalimatu-l-hakimatu d'âllatu-l-mu'min*).

(3) Référence possible à Cor. 2, 179 : « Dans le talion il y a de la vie, ô êtres doués d'intelligence ».

(1) Il est possible que ce refus concerne l'une des deux acceptions du mot *walî* lequel étant un *fa'îl* peut s'entendre soit au sens de *maf'ûl* (participe passé) soit au sens de *fâ'il* (participe présent). C'est ce dernier sens qui est refusé par la formule de texte.

(2) Au sens ordinaire un médicament est un mal pour combattre un autre mal, mais dans un sens plus spécial, le remède pourrait être un mal parce qu'il y a refus de se remettre intégralement à Dieu.

(3) *Dawâ'u-l-'alîl* cf. Bay. 3.750 et Y.E. 2.415. Le ms N.O. 2.406 a : *dawâ'un ilâ-l-falîl*, ce qui ne donne aucun sens, et l'éd. Haid. porte ici : *dawâ'u-l-'il* = « remède des pauvres ». (On aurait pensé dans cette phrase à un *dawâ'u-l-'aynayn* = « remède pour les yeux »).

Un de ces hommes disait : « Qui voyage a besoin de viatique ». — Je lui dis : « Et celui qui reste sur place a besoin de nourriture. Il n'y a pas d'issue ! »

∴

Un d'entre eux a dit : « L'homme (vaut) son heure et son heure (vaut) son souffle ».

Un autre a dit : « Celui qui fait des différences entre ses caractères éminents et ses caractères vils verra que son océan est bien vaste et il s'y noiera ».

Un autre a dit : « Il n'y a qu'élévation de façon absolue (pour toute chose). Il n'y a pas d'infériorité, car tout parvient à Lui, et ce qui parvient à Lui est élevé » (1).

Un autre a dit : « Il n'y a absolument pas d'opposé dans l'existence : richesse sans pauvreté, et celui qui a tué son âme pour une chose, son âme appartiendra à la chose pour laquelle il l'a tuée ».

Un autre a dit : « Les choses étranges se trouvent chez les étrangers » (*Gharâibu-l-amri inda-l-ghurabâ*).

Un autre a dit : « Posséder peu de ce monde est faiblesse; en posséder beaucoup est encore faiblesse ».

Un autre a dit : « Chercher appui en Allah c'est renforcer la divinité des causes particulières (*asbâb*) ».

Un autre a dit : « Le désir d'accomplir des œuvres d'obéissance est avidité (*hirç*) ».

Un autre a dit : « La patience (*aç-çabr*) est résistance et cela constitue une grave inconvenance de la part du parfait (*al-kâmil*) : « Et Job quand il appela à son Seigneur : Le mal m'a touché... (Cor. 21, 83) (3). Distinguer de laquelle des deux Mains divines il

(1) Passage parallèle dans *Kitâbu-t-Tarâjim* d'Ibn Arabî (*Rasâil* II, Haiderabad).

(2) Car chercher un appui en Allah à leur encontre c'est leur reconnaître une efficacité. Le recours à Allah doit être non pas contre les « causes », mais pour obtenir de Lui l'éloignement des épreuves ressenties.

(3) Le cas de Job est cependant celui du parfait patient (Cf. Cor. *38*, *44* : « Nous l'avons trouvé patient. Quel excel-

s'agit, lorsqu'il y a prise, c'est du pur associationisme (*chirk*) dans le domaine de la Royauté » (1).

Un autre a dit : « Le dhikr caché est lâcheté (2), sauf dans son propre pays avec les siens » (3).

Un autre a dit : « Certifier la sincérité des œuvres c'est renforcer le diable ».

c. **Sur l'Homme véritable** (ar-Rajul) *.

L'un des gens inspirés a dit : « L'homme véritable

lent adorateur ! »). La règle des parfaits est non pas de supporter et de ne pas se plaindre à Allah de leurs souffrances et malheurs, mais bien au contraire de recourir à Lui et pas à autre-que-Lui : en attendant le soulagement demandé, leur patience même doit être « par Allah », non par eux-mêmes, ni par aucune autre chose que Lui.

(1) Ceci d'autant plus qu'un hadith dit : « Les deux Mains de mon Seigneur sont une seule Droite Bénie ».

(2) *Jubn*. L'éd. Haid. porte ici le seul tracé des lettres de *jubn*, sans leurs points diacritiques.

(3) Car chez les siens joue en sens inverse la règle de non-ostentation.

(*) Ce paragraphe est isolé et titré par le traducteur. Les propos compris dans cette partie finale du dernier chapitre se rapportent pour la plupart à la notion spirituelle de *Rajul* ; ce terme signifie au sens ordinaire « homme », surtout d'âge mûr ; pris dans un sens exemplaire il désigne l'homme par excellence, l'« homme véritable ». Cette dernière expression est celle qui rend l'habitude notamment chez Guénon, le *tchenn-jen* de la hiérarchie taoïste et qui correspond au terme des « petits mystères ». Cependant, nous devons faire observer que dans quelques-uns des propos de ce paragraphe, le mot *Rajul* désigne plutôt l'« Homme Universel », *al-Insân al-Kâmil* du Soufisme, auquel dans le Taoïsme correspond le *chenn-jen* ou l'« homme transcendant » (traduit encore par « homme divin ») qui représente le terme des « grands mystères » ; nous retrouvons ainsi encore un cas où les deux degrés initiatiques correspondants

est celui qui fait de son âme (de soi-même) l'Arche de Noé » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « L'homme véritable est celui dont le père est l'Esprit (*ar-Rûh'*) » (2).

paraissent confondus, à part celui que signalait et situait Guénon dans *La Grande Triade*, ch. XVIII. — Puisque l'occasion se présente nous ferons ici une autre remarque. On se rappelle qu'au XVIIIe siècle le qualificatif et en quelque sorte le titre d'« homme véritable » fut appliqué à soi-même par Martinès de Pasqually, et Guénon en avait relevé incidemment, et sans vouloir tirer aucune autre conséquence, la parenté symbolique taoïste (*La Grande Triade*, ch. IX et *Etudes sur la Franc-Maçonnerie*, vol. I, p. 74). Or si l'on tient compte des origines nord-africaines attribuées d'autre part à l'initiation des Elus Coëns, il se peut qu'une autre parenté apparaisse plus explicable, tout au moins quant au côté lexical des choses, dans un contexte africain d'où l'élément arabo-islamique ne serait pas absent. Nous ajouterons une autre constatation terminologique qui peut corroborer cette remarque. Il existe dans l'ésotérisme islamique, pour désigner les êtres de la hiérarchie cachée de l'ordre initiatique, l'expression de *Rijâlu-l-Ghayb*, les « Hommes de l'Inconnu » ou les « Hommes du mystère », or celle-ci pourrait être, elle-même, rapprochée d'une autre expression bien énigmatique apparue en Europe à la même époque, et dont on n'a jamais d'ailleurs trouvé l'origine, celle de « Supérieurs Inconnus», qui désignait les chefs de la hiérarchie cachée de l'initiation maçonnique.

(1) On peut observer que le mot *Safinah* = « Arche » est constitué des mêmes radicales que le mot *nafs* = « âme », mais disposées en ordre inverse. A propos de l'analogie établie dans cette formule signalons qu'on retrouve la même épithète appliquée, à l'aide d'un terme équivalent, à Seyyidnâ Alî dont on a dit : « Il est la Grande Nouvelle (*an-Naba al-Az'îm*) et l'Arche de Noé (*Fulku Nûh*) ». Les termes *Safînah* et *Fulk* sont tous les deux employés dans le Coran pour désigner l'arche noachique.

(2) On sait que telle est d'après le Coran la paternité de Jésus.

Un autre a dit : « L'homme véritable n'a qu'un seul souffle (*dhû nafasin wâh'idin*) » (1).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui a deux pieds (*rijlâni*) et ne s'empresse pas avec » (2).

Un autre a dit : « L'homme véritable n'est pas celui qui traverse l'air, mais celui qui est traversé par l'air » (3).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui se tient tranquille (*man sakana*) » (4).

On récitait devant quelqu'un pendant qu'on était au *h'amâm* (bain) — et moi j'écoutais — : « A Lui appartient ce qui se tient tranquille (*mâ sakana*) pendant la nuit et pendant le jour » (Coran 6, 13). — Il s'exclama : « Et ce qui se meut ne Lui appartiendrait pas ? » Je lui observai : « Les termes du verset sont à prendre comme *ichârah* (façon de parler suggestive) non pas à la lettre ; le « mouvement » (*al-h'arakah*) correspond à une « prétention » (*da'wâ*) alors que la « tranquillité » (*as-sukûn*) ne comporte pas de « prétention ». Il faut tenir compte des circonstances et de leurs exigences : l'expression « ce qui se tient tranquille » veut dire, dans le verset, « ce qui est bien établi » (*mâ thabata*), et en ce sens elle englobe aussi

(1) L'éd. Haid. Seule porte ici par erreur *dhû nafsin wâhidah* = « possesseur d'une seule âme ». La notion du « souffle unique » correspond à celle d'un *Spiritus* vertical, réalité axiale de l'être.

(2) Le mot *rijl* = « pied », « jambe », est composé des mêmes lettres que *rajul* = « homme » ; l'auteur du propos suggère ainsi peut-être que « l'homme véritable est celui qui vaut deux hommes et n'en fait pas état ».

(3) Cette formule mésestime en somme tous les pouvoirs charismatiques corporels et leur usage ; être « traversé par l'air » est une façon de dire que la constitution de l'homme véritable ne présente pas en soi de densité grossière et reste insaisissable par des moyens physiques.

(4) Dans l'éd. Haid. cette formule est donnée comme partie terminale de la précédente.

bien le « mouvement » (ordinaire, mais régulier) que le « repos » (proprement dit) ».

Un autre a dit : « L'homme véritable n'attend jamais » (1).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui ne connaît pas ce-qui-est-autre-qu'Allah ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui pénètre en toute chose » (2).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui procède de façon équitable (équilibrée) : il se comporte avec les moments selon ce que les moments amènent avec eux, et il se comporte avec les lieux selon ce que les lieux exigent » (3).

Un autre a dit : « L'homme véritable, quand il parle, toute chose l'entend sauf les deux espèces d'êtres doués de pesanteur (les hommes et les jinns) ; il est comme le mort (de la tombe) » (4).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui lorsqu'il fait une prosternation à Allah, ne relève plus jamais sa tête ni dans ce monde ni dans l'autre » (5).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui a reçu la Lieutenance (*an-Niyâbah*) » (6).

(1) Parce qu'il vit dans l'éternel présent et que rien ne lui manque.

(2) Ceci rappellera le verset suivant de la Bhagavad-Gita : « Engagé dans cette Voie, le sage se fond à jamais dans la réalité inconditionnée ; il devient tout pénétrant, atteint la Délivrance, et il est établi immanent dans tous les êtres — à l'intérieur et à l'extérieur — il se meut à volonté ».

(3) Il y a là une définition technique du « sage » (*al-h'akîm*).

(4) Selon plusieurs hadiths, le mort nouvellement mis dans sa tombe est soumis à un examen et s'il est trouvé avec une foi non valable il reçoit un coup qui lui fait pousser un cri entendu par toutes les créatures « sauf par les deux espèces d'êtres doués de pesanteur ».

(5) La prosternation est en Islam un symbole de la « proximité de Dieu » ainsi que de l'extinction.

(6) Ceci vise spécialement le cas du « Pôle de l'époque » (*Qut'bu-z-Zamân*).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui connaît toutes les langues et auquel on ne connaît aucune langue qui le conditionne ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui auquel a été donné ce que l'on a donné aux Envoyés divins et qui cependant reste ferme dans la conformité à eux sans s'ébranler » (1).

Un autre a dit : « L'homme véritable est toujours en retraite dans la Présence divine (*al-Had'rah*) avec son « secret » (*as-sirr*) » (2).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui sur lequel n'influent pas la perte des choses habituelles ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui a droit de s'emparer de toute chose et qui s'attribue toute chose » (3).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui dit : *Allah !* et anéantit toute chose ». — Quelqu'un qui était présent répliqua : « L'homme véritable est celui qui dit : *Allah !* et existencie toute chose ».

Un autre a dit : Le brave (*al-fatâ*) est celui qui s'impose devant Dieu même (*al-Haqq*) » (4).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui se dispute avec la prédestination (*al-qadr*) » — Je précisai : « Après avoir vu (ce qui est inscrit) », et celui-ci se tut.

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui connaît la valeur de toute chose existante chez Allah et en acquitte le prix ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui ne saurait médire, du fait que toute chose lui est présente » (5).

(1) Il s'agit des « héritiers » des *maqâmat* des Législateurs divins et des sciences respectives, et qui ne sont pas ébranlés par la tentation de « légiférer » eux-mêmes.

(2) Le *sirr* est le point le plus secret du cœur.

(3) Cf. N.O. 2.406 qui vocalise : *wa-yud'ifu ilâ-nafsi-hi-kulla chayin*, alors que Bay 3.750 vocalise : *wo-yud'ifa...* = « et (a droit de) s'attribuer toute chose ».

(4) La notion de *fatâ* est analogue à celle de *rajul*, avec une nuance spéciale de jeunesse et d'héroïsme. — Là aussi on pourrait rappeler le cas de Jacob combattant avec Dieu.

(5) Le terme qui correspond à « médire » est *yaghtâbu* qui par sa racine (*ghâba*) implique l'idée de l'absence de celui dont on parle.

***

Un des gens inspirés a dit : « La Volonté divine (*al-Machî'ah*) est un Trône Suprême (*Arch A'lâ*) au-dessus duquel il n'y a pas de trône » (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Il n'y a rien de préféré (*mukhtâr*) dans l'Existence » (2).

Un autre a dit : « Le déchaussement de deux sandales (*khal'u-n-na'layn*) découle d'un acte d'autorité (*hukm*) non pas de la réalité même (des choses) (*haqîqah*) » (3).

Un autre a dit : « Admettre qu'il y a des causes (*ilal*) (efficaces par elles-mêmes, et non pas par le pouvoir seul efficace d'Allah) est glissade (*zalal*) ».

Un autre a dit : « Les deux Poignées divines (*al-Qabd'atâni*) constituent une balance (*mîzân*) » (4).

Un autre a dit : « L'Homme (*al-Insân*) est le but de l'Existence ».

Un autre a dit : « L'acte divin de donner est le même (dans tous les cas) (*al-imdâdu wâhid*) ».

Un autre a dit : « L'insufflation (de l'esprit dans

(1) La *Machî'ah* est appelée ailleurs par Ibn Arabi « le Siège de l'Essence de l'Unité » (*Mustawâ dhâti-l-Ahadiyyah*) (Cf. *Kitâbu-l-Alif*).

(2) C'est-à-dire toute chose existante est également nécessaire dans l'Existence universelle.

(3) Il s'agit du déchaussement des sandales auquel Moïse fut astreint par Allah dans la vallée sainte *Tuwâ*, lorsqu'il approcha du Buisson Ardent (cf. Cor. *20*, 12) ; la tradition dit que ces sandales étaient faites de la peau d'un âne trouvé mort, donc impures selon la volonté légiférante divine ; l'auteur du propos veut faire remarquer que cela n'est pas selon leur Réalité ultime — toutes les choses existantes étant saintes et égales finalement , la disposition légale se basait certainement sur une réalité non-ultime des choses, mais qui comptait dans l'économie traditionnelle de la révélation moïsiaque.

(4) Il s'agit des deux Poignées divines dans lesquelles se trouvaient les germes humains tirés des reins d'Adam, l'une contenant les êtres destinés au Paradis, l'autre ceux destinés au Feu ; les deux catégories d'êtres se font contrepoids et constituent en quelque sorte l'équilibre nécessaire de l'Ordre total.

les êtres humains) est la même (*an-nafkhatu wâhidah*) » (1).

Un autre a dit : « Les habitants du Feu sont couverts d'un voile et les habitants du paradis sont également couverts d'un voile » (2).

***

Un des gens inspirés a dit : « Le marcheur à pied (*ar-râjil*) est plus noble que le cavalier (*al-fâris*), parce que le cavalier a une monture, et tout être qui se tient sur une monture est voilé, du fait même qu'il est porté ».

Un autre d'entre eux a dit : « La perte est un butin ».

***

Un des gens inspirés a dit : « L'homme véritable est ciel obombrant et terre humble » (3).

Un autre d'entre eux a dit : « L'homme véritable est un soleil ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est une pleine lune ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui sur l'extérieur duquel apparaît ce dont il est l'adorateur, fût-ce un corps inerte (*jamâd*) ».

Un autre a dit : « L'être satisfait est installé dans l'épreuve ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est toujours assoiffé ».

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui qui fait des dépenses libérales ».

(1) Allusion à l'insufflation de l'Esprit divin en Adam (cf. Cor. *15*, 29 et *38*, 72), suggérant qu'essentiellement tous les êtres sont le même et dans l'état de perfection primordiale.

(2) Les dix formules isolées par nous en ce sous-paragraphe (et qui ne se rapportent plus à l'homme véritable) ont pour but d'affirmer l'équivalence des choses dans l'Existence universelle et leur identité au point de vue essentiel.

(3) Ceci rappelera le rôle du *Wang* dans la tradition chinoise (cf. Guénon, *La Grande Triade*, ch. XVII).

Un autre a dit : « L'homme véritable est celui pour lequel on fait des dépenses libérales ».

***

Le collecteur de ces *ichârât* déclare : « Je n'ai inclus ici que des paroles entendues par moi-même de la bouche de leurs auteurs, à l'exception de quelques personnages dont j'ai donné les noms. Et la louange est à Allah ! Le total de ces formules est de deux cents et quelque. « Et il n'y a pas de force ni de puissance si ce n'est par Allah le Sublime et l'Immense ! »

Muhyu-d-dîn IBN ARABÎ

Traduit de l'arabe et annoté par

M. VÂLSAN.

LA SAGESSE VIRGINALE

En parlant de « sagesse virginale » nous envisageons la Sainte Vierge non dans sa seule qualité de Mère de Jésus mais avant tout comme Prophétesse (1) pour toute la descendance abrahamique, ce qui nous permet de confronter le *Magnificat* avec divers passages en quelque sorte parallèles du Koran.

Le *Magnificat* (*Luc*, 1, 46-55) contient les enseignements suivants : la sainte joie en Dieu ; l'humilité — la « pauvreté » ou l'« enfance » — comme conditions de la Grâce ; la sainteté du Nom divin ; l'inépuisable Miséricorde et son rapport avec la crainte ; la Justice immanente et universelle ; le secours miséricordieux accordé à Israël, ce nom devant s'étendre à l'Eglise (2) puisqu'elle est, selon saint Paul, le prolongement et le renouveau supra-racial du Peuple Elu (3). De plus, le *Magnificat* parle de la faveur accordée à « Abraham et à sa race », et non à Isaac et sa race exclusivement ; Abraham inclut tous les Sémites monothéistes, racialement et spirituellement,

(1) Prophétesse évidemment non légiférante et fondatrice, mais illuminatrice et sanctificatrice. Il y a chez les musulmans un divergence de vue sur la question de savoir si Maryam fut « Prophétesse » (*nabiyah*) ou simplement « sainte » (*waliyah*) ; la première opinion se fonde sur la suréminence de la Vierge, c'est-à-dire sur son rang inégalable dans la hiérarchie spirituelle, tandis que la seconde opinion qui est née d'une théologie pointilleuse et craintive, ne tient compte que du fait que Marie ne pouvait avoir de fonction légiférante, point de vue « juridique » qui passe à côté de l'essentiel avec un étonnant manque de sens des proportions.

(2) Ou aux églises, compte tenu des schismes extérieurs.

(3) « Israël son serviteur », dit le Cantique de la Vierge, en précisant ainsi que la servitude sacrée entre dans la définition même d'Israël, si bien qu'un Israël sans cette servitude n'est plus le Peuple Elu et que, inversement, une communauté monothéiste non israélite s'identifie à Israël — « en esprit et en vérité » — par le fait même qu'elle réalise la servitude envers Dieu.

donc aussi au-delà des races corporelles dans certains cas.

Le rapport entre la crainte et la Miséricorde — énoncé par le *Magnificat* — est d'une importance capitale : contrairement aux préjugés qui ont cours dans le monde de la tiédeur et du psychologisme, les doctrines traditionnelles qui insistent le plus sur la Miséricorde ont pour point de départ la conviction de risquer l'enfer ou même de le mériter, et de n'être sauvé que par la Bonté du Ciel (1) ; la voie consiste alors, non à vouloir se sauver par ses propres mérites puisque cela est considéré comme chose impossible, mais à se conformer aux exigences d'une Miséricorde qui désire nous sauver tout en nous demandant *a priori* la crainte de nous perdre. Le cantique de Marie est imprégné d'éléments de Miséricorde et de Rigueur, et il reflète ainsi un aspect de la nature même de la Vierge ; la douceur de celle-ci s'accompagne d'une pureté adamantine, et aussi d'une puissance d'âme qui évoque des figures bibliques telles que Myriam et Débora, et qui est comme une dimension nécessaire à la grandeur de celle qui fut appelée *o clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria* (2).

Les sévérités du cantique marial à l'égard des orgueilleux, des potentats et des riches, et les consolations adressées aux humbles, aux opprimés et aux pauvres, se réfèrent — à part leur sens littéral — à la puissance équilibrante de l'au-delà ; et cette insistance sur les alternances cosmiques s'explique aisément si nous nous souvenons que la Vierge elle-même personnifie l'Equilibre puisqu'elle s'identifie à la Substance cosmique à la fois maternelle et virginale, Substance d'Harmonie et de Beauté, mais par là même opposée aux déséquilibres. Ces déséquilibres sont essentiellement, dans l'enseignement marial, l'orgueil, l'injustice et l'attachement aux richesses (3) ; nous pourrions préciser : l'amour de soi, le

(1) Les écoles bouddhiques de la « Terre Pure » sont particulièrement caractéristiques à cet égard.

(2) Mots ajoutés spontanément par saint Bernard au *Salve Regina*, lors d'une réunion solennelle à la cathédrale de Spire.

(3) Et non le seul fait d'être riche, car une situation extérieure n'est rien en elle-même ; un monarque est forcément riche, et il y a eu de saints monarques. Condamner les «riches»

mépris du prochain, et le désir de posséder, lequel comprend l'insatiabilité et l'avarice.

Quant à la joie dont parle le cantique de la Vierge, elle va de paire avec l'humilité — la conscience de notre contingence ou de notre néant ontologique — ou plus précisément : avec la Réponse divine à cette humilité ; ce qui est vide pour Dieu sera rempli par là-même, comme l'explique Maître Eckhart à l'aide de l'exemple de la main abaissée et ouverte vers le haut. A l'humilité — ou à la pauvreté — de l'homme répond la Générosité de Dieu ; or le message virginal selon le Koran, nous le verrons, est un message de Générosité divine.

***

L'enseignement marial koranique insiste sur la Miséricorde d'une part et sur la Justice immanente et cosmique d'autre part, ou sur les alternances dues à l'Equilibre universel. Nous rencontrons l'idée de Miséricorde — en tant qu'enseignement de la Vierge — dans le passage suivant : « Et son Seigneur (de sainte Anne, « femme d'Imrân ») l'accueillit (Marie) en lui faisant une belle réception, et la fit croître d'une belle croissance (1), et la confia à Zacharie (2); chaque fois que Zacharie entra chez elle, vers la niche des prières (*mihrâb*) (3), il trouvait auprès d'elle la nourriture nécessaire (4) ; il demandait : O Marie,

se justifie cependant du fait que la moyenne des possédants s'attachent à ce qu'ils possèdent ; inversement, n'est « pauvre » que celui qui se contente de peu.

(1) Allusion à la beauté avatârique de la Vierge, et aussi, d'après les commentateurs, à la croissance des grâces en elle.

(2) A noter que le nom de Zacharie, qui en hébreu signifie « Dieu se souvient » (*Zekaryâh*), comporte en arabe (*Zakariyâ*) la racine *zakara*, donc le sens de « plénitude » et d'« abondance ». L'équivalent arabe de l'hébreu *zekar* est *dhakara*, d'où le mot *dhikr*, « souvenir » (de Dieu).

(3) Il s'agit d'un endroit au Temple de Jérusalem, réservé à la Sainte Vierge. L'association d'idées entre Marie et la niche de prières dans les mosquées, le verset de Zacharie et de Marie se trouve inscrit au-dessus du *mihrâb*, et tel est notamment le cas de la Hagia Sophia, qui est ainsi restée dédiée à la Vierge même après l'époque byzantine et sous les Turcs.

(4) Des fruits d'hiver en été et des fruits d'été en hiver,

d'où cela te vient-il ? Elle répondit : Cela vient de Dieu : en vérité Dieu donne, sans compter, sa subsistance à qui Il veut » (*Sourate de la Famille Imrân*, 37).

Cette réponse est le symbole même du message marial selon le Koran ; et même dans d'autres passages, où le nom de Marie n'est pas mentionné, cette sentence indique en fait un aspect de ce message. « La vie de ce monde a été rendue attrayante (par Satan) à ceux qui ne croient pas (1), et ils se moquent de ceux qui croient ; et ceux qui craignent Dieu seront au-dessus d'eux le Jour de la Résurrection ; car Dieu donne, sans compter, sa subsistance à qui Il veut » (*Sourate de la Famille Imrân*, 212). Dans ce passage, nous rencontrons, ensemble avec la sentence-clef de la Générosité divine, les idées énoncées dans le *Magnificat* : la nécessité de la crainte, puis le jeu des alternances cosmiques, c'est-à-dire le rapport compensatoire et équilibrant entre l'ici-bas et l'au-delà.

Un passage analogue de la même sourate est le suivant : « Dis (ô Prophète) : ô mon Dieu (*Allahumma*), Souverain de la Royauté, Tu donnes la royauté à qui Tu veux et Tu élèves qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux ; le bonheur est dans Ta Main ; en vérité, Tu es puissant sur toute chose. Tu fais pénétrer la nuit dans le jour et Tu fais pénétrer le jour dans la nuit ; Tu fais sortir le vivant du mort et Tu fais sortir le mort du vivant ; et Tu donnes, sans compter, sa subsistance à qui Tu veux. » (26-27). Ici encore, nous avons, avec la sentence-clef, l'idée des alternances cosmiques.

Autre passage : « O mon peuple ! La vie de ce monde n'est qu'une jouissance éphémère, et en vérité, la vie future est la demeure de la stabilité. Quiconque commet une mauvaise action ne sera rétribué que par un mal équivalent, et quiconque, homme ou

précise la tradition ; elle rapporte également que l'appartement de Marie était fermé par sept portes, ce qui évoque le symbolisme du « livre sept fois scellé ».

(1) Littéralement : « qui couvrent (*kafarû*) », c'est-à-dire : la Vérité ; ce qui comporte une allusion à la connaissance innée, mais « recouverte » par la passion et l'orgueil.

femme, fait une bonne action tout en étant croyant (1), — ceux-là entreront au Paradis où ils auront leur subsistance, sans compter. » (*Sourate du Croyant*, 39-40).

***

Un passage des plus importants, au point de vue généralement islamique aussi bien qu'au point de vue particulièrement marial, est le Verset de la Lumière avec les trois versets qui le suivent : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre ; sa lumière est comparable à une niche où se trouve un luminaire (2) ; le luminaire est dans un cristal ; le cristal est comme un astre brillant ; il (le luminaire) est allumé à un arbre béni (dont provient l'huile), un olivier qui n'est ni d'Orient ni d'Occident, et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu ne la touche. Lumière sur lumière ; Dieu guide vers sa lumière qui Il veut ; et Dieu propose aux hommes les paraboles ; et Dieu connaît toute chose. »

Viennent, après ce passage célèbre, les verstes suivants : « Dans des maisons que Dieu a permis qu'on élève, et où son Nom est rappelé (invoqué), des hommes que ni négoce ni troc ne distraient du souvenir (de l'invocation) de Dieu, ni de la Prière, ni de l'Aumône, le glorifient à l'aube et au crépuscule ; ils craignent un jour où les cœur et les regards seront retournés. Afin que Dieu les récompense des belles œuvres qu'ils ont accomplies et ajoute de sa grâce ; et Dieu donne, sans compter, sa subsistance à qui Il veut. » (*Sourate de la Lumière*, 35-38).

Ce groupe de versets évoque tout d'abord le symbolisme de la niche de prières, — celle-ci symbolisant les mystères de la divine Lumière et de ses modes de présence ou d'immanence, — et se termine par la sentence-clef du message marial, la parole sur la Générosité. Nous rencontrons également une allu-

(1) Cette réserve est cruciale. C'est la foi qui sauve, non l'action comme telle ; la foi comme l'action sont toutefois susceptibles de nuances complexes et subtiles, et parfois paradoxales.

(2) Il s'agit d'une mèche qui brûle, non d'une « lampe » comme le veulent la plupart des traducteurs, sauf erreur.

sion au Nom de Dieu et une autre à la crainte ; enfin, le Verset de la Lumière contient les symboles virginaux du cristal, de l'astre (1), de l'arbre béni (2), de l'huile, dont les significations mariales sont faciles à deviner (3).

Dans sa signification intrinsèque, le Verset de la Lumière se réfère à la doctrine du Soi et des réfractions de celui-ci dans la manifestation cosmique ; le rapport avec la Vierge est plausible puisqu'elle personnifie les perfections réceptives ou passives de la Substance universelle ; mais elle incarne également — en vertu du caractère informel et occulte de la divine *Prakriti* — l'essence ineffable de la spiritualité et par conséquent la materia prima à la fois virginale et maternelle des coagulations formelles de l'Esprit (4).

Mais la conscience musulmane associe la Vierge non seulement à la niche de prières (*mihrâb*), elle l'associe aussi au palmier (*nakhlah*) : Marie se trouve auprès d'un palmier desséché dans la solitude, et une voix l'interpelle : « Secoue vers toi le tronc du palmier ; il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. » (*Sourate Maryam*, 25). Ce miracle du palmier fait pendant au miracle de la niche : dans les deux

(1) On se souviendra ici des noms de *Stella Matutina* et *Stella Maris*.

(2) Dans le cadre de ce symbolisme particulier les mots « ni d'Orient ni d'Occident » semblent indiquer que la Vierge, personnifiant à la fois la *Shakti* universelle et la *Sophia Perennis*, n'appartient exclusivement ni au Christianisme ni à l'Islam, mais qu'elle appartient aux deux religions à la fois, ou qu'elle constitue le trait d'union entre elles.

(3) En terminologie brahmanique, Marie incarne l'élément lumineux et ascendant (*Sattwa*) de la Substance incréée (*Prakriti*), lequel rayonne déjà par sa seule pureté, donc même en dehors de l'intervention illuminatrice et « verticale » de l'Intellect créateur (*Purusha*).

(4) Selon El-Baqlî, commentateur du Koran et saint protecteur de la ville de Mechhed, « la substance de Marie est la substance de la sainteté originelle ». Un cheikh maghrébin, qui n'avait du Christianisme aucune connaissance extra-koranique, nous dit que Maryam personnifie la Clémence-Miséricorde (*Rahmah*) et que notre époque lui est particulièrement dédiée pour cette raison même ; l'essence de Marie — son « couronnement » — sont les Noms de *Rahmân* et de *Rahîm*, et elle est la manifestation humaine de la *Basmalah* (« Au Nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux »).

cas, Marie est nourrie par Dieu, mais tandis que dans le premier cas les fruits arrivent sans qu'elle fasse autre chose que d'invoquer Dieu dans la niche de prières, elle doit participer au miracle dans le second cas ; miracle de pure grâce dans le premier cas, et miracle de foi agissante dans le second. C'est dire que la niche évoque les grâces d'oraison de caractère statique et contemplatif, tandis que le palmier suggère l'oraison dynamique et active ; à la perfection de quiétude doit s'ajouter la perfection de ferveur ; celle-ci exige la conscience de notre détresse terrestre ou de notre exil, comme celle-là implique notre sens de l'Unité et de la Béatitude.

***

Le Koran contient un passage particulièrement synthétique concernant, moins la « sagesse » de la Vierge que son « mystère » : « Et Marie, la fille d'Imrân (1), qui garda intacte sa virginité : Nous lui insufflâmes de notre Esprit ; et elle crut aux Paroles de son Seigneur et à ses Livres et fut de ceux qui sont soumis (à Dieu). » (*Sourate de l'Interdiction*, 12).

« Qui garda intacte sa virginité » : le terme arabe, qui est concret, implique un symbolisme du cœur : Dieu introduit dans le cœur vierge un élément de sa Nature, c'est-à-dire qu'en réalité Il « ouvre » ce cœur à l'Esprit divin transcendentalement omniprésent. Les cœurs ignorent cet Esprit du fait de leur durcissement, qui est du même coup leur dissipation ;

(1) La racine trilittère de ce nom comporte entre autres les significations de « prospérité » et de « floraison », ce qui convient bien à celle que Dieu « fit croître d'une belle croissance » et à qui Il donna « sans compter sa subsistance » (*Sourate de la Famille Imrân*, 37). Il est à noter que les mots « fille d'Imran » rattachent Marie, non seulement à son père direct mais aussi à son ancêtre, père de Moïse et d'Aron, d'où le qualificatif « sœur d'Aron » que le Koran emploie également, voulant relever par là que la suréminence sacerdotale et ésotérique du frère de Moïse se remanifeste dans Marie ; autrement dit, il s'agit d'indiquer, d'une part que la Sainte Vierge est de la race des deux frères prophètes, et d'autre part qu'elle est prophétesse, non légiférante et exotérique comme Moïse, mais contemplative et ésotérique comme Aron.

le cœur vierge, au contraire, est à la fois fluide et concentré, métaphoriquement parlant.

« Nous lui insufflâmes de notre Esprit » : l'image du souffle évoque à la foi l'intimité et la subtilité du don, sa profondeur ou son infinitude si l'on veut ; « de notre Esprit » : aucune minifestation divine ne saurait engager l'Esprit divin en soi et dans sa totalité intrinsèque, sans quoi celui-ci se trouverait désormais dans cette manifestation et non plus en Dieu.

« Et elle crut aux Paroles de son Seigneur et à ses Livres » : les Paroles sont les certitudes intérieures, les contenus de l'Intellect ; les Livres sont les révélations qui viennent de l'extérieur (1). « Croire » ou « accepter pour vrai » (*çaddaqa*) signifie ici, non admettre avec difficulté ou retenir avec le seul mental, mais reconnaître immédiatement et croire « sincèrement », c'est-à-dire en tirant les conséquences que la vérité implique et exige ; cette vertu explique le qualificatif de *Ciddîqah* conféré en Islam à la Sainte Vierge : « Celle qui croit sincèrement, totalement ». Il y a donc dans cette qualité une part de discernement intuitif relevant de la « pureté du cœur », et une part de sincérité réalisatrice, de don total de l'âme.

« Et elle fut de ceux qui sont soumis » (*qânitîn*) : le terme arabe implique la signification, non seulement de soumission constante à Dieu, mais aussi d'absorption dans l'oraison et d'invocation (*qunût*), sens qui coïncident avec l'image de Marie passant son enfance dans la niche de prières et personnifiant ainsi l'oraison contemplative.

Mohyiddîn Ibn Arabî, après avoir montré que son cœur « s'est ouvert à toutes les formes », qu'il est « un couvent de moines, un temple d'idoles, la kaaba » (2), ajoute : « Je pratique la religion de

(1) Ces précisions sont données afin qu'on ne puisse prétendre que Marie n'ait accepté que les Livres et non les Paroles, ou inversement, ou qu'elle soit restée passive sans ne rien accepter positivement ; précautions qui sont loin d'être inutiles en climat sémitique et en vue d'une théologie méticuleuse, voire pédantesque.

(2) Dans « L'Interprète des Désirs » (*Tarjumân el-ashwâq*) ; cf. *Etudes Traditionnelle*, août-septembre 1934.

l'Amour » (1) ; or c'est à cette religion informelle que préside — sémitiquement parlant — Sayyidatunâ Maryam (« Notre Dame Marie »), qui s'identifie ainsi à la suprême *Shakti* ou à la céleste *Prajnâpâramitâ* des traditions asiatiques (2).

*
* *

Le fait que la tradition islamique enregistre la dignité suréminente de la Sainte Vierge pose un problème : si d'une part dans l'Islam le Logos s'identifie nécessairement et de toute évidence au Fondateur

(1) Il est vrai que l'auteur précise dans son commentaire que cette religion est « l'Islam », mais il est sans doute obligé de le faire pour échapper à l'accusation d'hérésie, et il peut d'ailleurs le faire en bonne conscience en entendant le terme *islâm* dans son sens direct et universel.

(2) A l'époque de la persécution du Christianisme au Japon, les chrétiens n'hésitaient pas à faire leurs dévotions à la Sainte Vierge devant des statues de Kwannon, déesse bouddhique de la Miséricorde. Un autre exemple d'universalité mariale, si l'on peut dire, est le suivant : la basilique de Notre Dame de Guadeloupe près de Mexico — lieu de pèlerinage fameux — est construite sur une colline anciennement consacrée à la déesse-mère Tonantzin, divinité de la Terre et de la Lune ; cette divinité apparut elle-même, sous la forme d'une princesse aztèque d'une grande beauté, à un pauvre Indien, en lui disant qu'elle est la « Mère de Dieu » et qu'elle désirait avoir une église à cet endroit. Autre exemple ; audessus de la porte principale de Cordoue, aujourd'hui disparue, se trouvait une statue de la Vierge ; les archéologues pensent que c'était l'image d'une déesse romaine identifiée par les chrétiens avec Marie ; les musulmans, venus ensuite, respectaient cette statue et vénéraient à leur tour la Vierge-Mère comme la patronne de Cordoue. Mais il faudrait relever avant tout la coïncidence suivante : ce n'est point par hasard que la ville d'Ephèse, où Marie est montée au Ciel, était consacrée à Artémis, déesse de lumière en tant que sœur d'Apollon et déesse de la lune par sa féminité, et identifiée par les Ioniens, avec une divinité nourricière d'origine peut-être orientale ; rappelons également qu'Artémis est la protectrice de la virginité et la gardienne bienfaisante de la mer, qu'elle est donc à la fois *virgo* et *stella maris*, et que son animal favori est le cerf, qui représente dans le symbolisme chrétien l'âme assoifée de la patrie céleste : « Comme le cerf languit après l'eau vive, ainsi mon âme languit vers Toi, ô mon Dieu ! » (*Psaumes*, XLII, 2).

de cette religion (1), et si d'autre part l'aspect féminin du Logos — dans la mesure où il est envisagé — ne peut être personnifié que par Maryam en raison de sa qualité incomparable attestée par le Koran et la Sounna, pourquoi cette personnification dut-elle apparaître en dehors du monde arabe et en connexion avec le Fondateur de la religion chrétienne ? (2) La raison en est la suivante : c'est précisément parce que Maryam est, dans le monde des Sémites monothéistes, la seule « féminisation du Divin », si l'on peut dire, — ou la seule *Shakti* avatârique de Vichnou, en termes hindous (3), — qu'elle dut apparaître dans les trois religions monothéistes à la fois, et par conséquent au seul du Christianisme. Si elle avait été Arabe, elle serait restée étrangère aux deux autres religions ; si elle avait vécu en Israël avant l'époque de Jésus, elle serait restée étrangère à la religion chrétienne, ou elle l'aurait anticipée d'une certaine manière (4) ; étant unique et incomparable à la fois dans le Judaïsme — par sa personnalité concrète de Prophétesse, comprise ou non, — et dans le Christianisme — par sa fonction de Corédemptrice, — elle était *ipso facto* unique et incomparable pour l'Islam et y avait « droit de cité », comme tous les Prophètes sémitiques jusqu'au Christ inclusivement. Il n'y avait donc aucune nécessité ni même aucune possibilité, au point de vue de l'Islam, — pour les autres religions la question ne se posant pas, — que Maryam ait une fonction dans la genèse du monde musulman ; en sa qualité d'unique *Shakti* majeure dans le monde monothéiste, elle a occupé la seule place historique qu'elle pouvait occuper, et assumé le seul rôle religieux qu'elle pouvait assumer.

(1) Mais sans exclure pour autant, dans l'ordre ésotérique, les interférences d'autres manifestations du Logos, celle de Jésus notamment, « Sceau de la Sainteté ».

(2) Question qui n'a aucun sens au point de vue spécifiquement chrétien, mais il s'agit ici du monde sémitique et monothéiste dans son ensemble et avec ses trois grandes dimensions traditionnelles.

(3) Un *hadith* place Marie à côté d'Adam et au-dessus d'Eve, à cause du privilège de l'insufflation de l'Esprit divin.

(4) Idée en soi contradictoire, mais non dépourvue de sens ou de fonction — à titre provisoire — dans le présent contexte.

Ou encore : si Maryam ne pouvait apparaître ni dans le monde arabe, ni dans le monde juif d'avant le Christ, c'est parce que, par sa nature incomparable même, elle devait être liée à une manifestation masculine de « divinité humaine » (1) ; or cette manifestation, dans le monde sémitique, est précisément le Christ, ou autrement dit, la possibilité d'une telle manifestation dans le monde sémitique est la raison suffisante du Christianisme, au point de vue dont il s'agit présentement.

Maryam appartient au Judaïsme par sa personnalité de fait, au Christianisme par sa fonction particulière, et à l'Islam par sa suréminence dans tout le cosmos abrahamien. Le message judaïque de la Vierge est précisément le *Magnificat* en tant qu'il se réfère à Israël ; ce cantique est en même temps son message chrétien en tant qu'« Israël » est l'Eglise, et son message islamique par la référence à la « descendance d'Abraham » ; message formulé, nous l'avons vu, par le Koran dans les termes qui conviennent pour l'Islam. En un mot : Maryam s'insère dans le cycle abrahamique-mohammédien par le fait qu'elle appartient au cycle sinaïtique-christique qui, lui, constitue au point de vue musulman une dimension interne du premier cycle (2).

Ceci dit, il importe d'ajouter que la sagesse mariale est nécessairement une expression de la sagesse christique, à laquelle elle ajoute — ou dont elle extrait —

(1) Brahmaniquement parlant, la femme avatârique est nécessairement la *Shakti* d'un *Avatâra*, elle apparaît donc forcément ensemble avec lui ; elle ne saurait apparaître ni isolément, ni de toute évidence dans un climat spirituel dont la perspective exclut providentiellement la notion des « Descentes divines ».

(2) Moïse et Aron ouvrent le cycle sinaïtique ; Jésus et Marie l'achèvent. Sous un autre rapport, cependant, ce cycle se perpétue sous la forme du Judaïsme orthodoxe, lequel ne perdrait du reste rien de son orthodoxie spécifique — fondée sur la perpétuité de la Loi — si dans son ensemble il acceptait Jésus comme prophète d'ésotérisme et rénovateur spirituel, ou si du moins il laissait la question ouverte ; car Jésus n'« abolit » pas la Loi, il la « transpose ». Quoi qu'il en soit, l'épithète koranique « sœur d'Aron » donnée à Marie indique à sa manière le rapport complémentaire entre ces deux miracles cosmiques que furent le Sinaï et le Christ.

un aspect qui lui est propre, et c'est précisément cet aspect qu'énonce le verset de la niche des prières (1) ; alors que la doctrine des alternances cosmiques ou humaines est mariale parce qu'elle est christique, la doctrine de la subsistance reçue de Dieu — ou « de l'Intérieur » — est proprement mariale, ensemble avec les grâces virginales et maternelles qui émanent de la personne même de la Vierge. Est mariale, par son esprit, cette parole de Jésus : « L'homme ne vit pas de pain seul, mais de toute parole sortant de la bouche de dieu » ; (*Matth.* IV, 4) et de même cette sentence : « Mon joug est doux et mon fardeau léger. » (*Matth.* XI, 30). Pour ce qui est du *Magnificat* et de ses anticipations bibliques, il n'est nullement contradictoire d'appeler « christique » un enseignement formulé avant la naissance même du Christ, étant donné, d'une part l'inséparabilité cosmique et spirituelle de Jésus et de Marie, et d'autre part l'unité ou l'intemporalité du Logos, envisagé ici dans sa manifestation sémitique et monothéiste (2).

Nous pourrions résumer la spiritualité proprement mariale en ces termes : devenir pure oraison, ou pure réceptivité devant Dieu, — *Gratia plena*, — afin de n'être nourri que par Lui ; pour Maryam, la divine Quintessence de ce pain — ou de cette « subsistance » (*rizq*) (3) — fut Aïssa, « Parole de Dieu » (*Kalimatu Llâh*) et « Esprit de Dieu » (*Rûhu 'Llâh*), ce Pain dont elle vit dans l'Eternité, et dont elle vivait, intérieurement, dans son enfance au Temple.

***

Que la Sainte Vierge, parlant spontanément, s'exprime en termes bibliques, est l'évidence même pour

(1) L'expression koranique la plus directe de cet aspect, ou de ce mystère marial, est sans doute le verset suivant : « Et Dieu est le meilleur des Pourvoyeurs. » (*Sourate du Vendredi*, 11). Le Nom divin correspondant à cette idée est « Le Pourvoyeur », *Er-Razzâq*, d'où ce nom musulman en quelque sorte marial : « Serviteur du Pourvoyeur », *Abd Er-Razzâq*.

(2) Cf. *Le Message koranique de Seyyidnâ Aïssâ*, dans *Etudes Traditionnelles*, mai-juin 1966

(3) Même racine verbale que *Razzâq*, le Nom divin susmentionné.

quiconque peut se faire une idée des rapports entre la science infuse et la Révélation dans l'âme d'un être tel que Marie. Nous voulons citer maintenant les principaux passages bibliques qui préfigurent en quelque sorte les paroles du *Magnificat*, — s'il est permis de s'exprimer ainsi (1), — et nous le ferons dans l'ordre même qu'ont les les idées dans ce cantique.

« Mais moi je veux me réjouir en Yahwéh, tressaillir de joie dans le Dieu de mon salut ». (*Habaquq*, III, 18).

« Qui est semblable à Yahwéh, notre Dieu, dans les cieux et sur terre ? Lui qui siège dans les hauteurs et regarde en bas ; Lui qui redresse le faible, le tirant de la poussière et du fumier relève le pauvre. » (*Psaumes*, CXIII, 5-7).

« De grandes choses Yahwéh a faites pour nous ; nous avons été dans la joie... Ceux qui sèment dans les larmes, moissonneront dans l'allégresse. » (*Psaumes*, CXXVI, 3 et 5).

« Il a envoyé la délivrance à son peuple, il a établi pour toujours son alliance ; son Nom est saint et terrible. La crainte de Yahwéh est le commencement de la sagesse... » (*Psaumes*, CXI, 9 et 10).

« Comme un père a compassion de ses enfants, Yahwéh a compassion de ceux qui le craignent... Mais la bonté de Yahwéh dure d'éternité en éternité pour ceux qui le craignent, et son salut est pour les enfants des enfants de ceux qui gardent son alliance (2), et se souviennent de ses préceptes pour les observer. » (*Psaumes*, CIII, 13, 17 et 18).

« C'est Toi qui écrasas Rahab (3) comme un cadavre, qui de ton bras puissant dispersas tes ennemis. » (*Psaumes*, LXXXIX, 11).

(1) Cela est permis en ce sens précisément que cette oraison est une inspiration à son tour, et non une improvisation fondée sur d'anciennes lectures comme d'aucuns l'ont imaginé

(2) Cette réserve est cruciale ; elle indique à la fois la relativité et l'universalité de la notion d'« Israël ».

(3) Ce nom est synonyme de Léviathan : c'est un monstre qui personnifie le chaos primordial sous son aspect « aquatique », si l'on peut dire, et qui est tué par Dieu, en somme par le *Fiat Lux*. Ce nom de Rahab s'applique également à l'Egypte idolâtre, magicienne et tyrannique, la seule que connurent les Hébreux. La fuite en Egypte de la Sainte

« Toi qui sauves le peuple humilié, et abaisses le regard des orgueilleux. » (*II Samuel*, XXIII, 28).

« Réveille-Toi, réveille-Toi, revêts-Toi de force, bras de Yahwéh ! Réveille-Toi comme aux jours anciens, comme aux âges d'autrefois ! N'est-ce pas Toi qui taillas en pièces Rahab, qui transperças le dragon ? » (*Isaïe*, LI, 9).

« Yahwéh redresse les humbles. Il abaisse les impies jusqu'à terre. » (*Psaumes*, CXLVII, 6).

« Écoute, une voix appelle : Frayez dans le désert le chemin de Yahwéh ; applanissez dans la steppe une route pour notre Dieu. Que toute vallée soit comblée, toute montagne et toute colline abaissée ; que le sol montagneux se fasse plaine, et les escarpements des vallons ! Alors la gloire de Yahwéh se révélera et toute chair la verra. Car la bouche de Yahwéh a parlé. » (*Isaïe*, XL, 3-5) (1).

« S'il veut relever ceux qui sont abaissés, et pousser les affligés au comble du bonheur, Il déjoue les projets des perfides, et leurs mains ne peuvent réaliser leurs complots. » (*Job*, V, 11 et 12).

« Car il a assouvi l'âme altérée, et comblé de biens l'âme affamée. » (*Psaumes*, CVII, 9).

« Mais toi, Israël, mon serviteur, Jacob, que j'ai choisi, race d'Abraham mon ami ; Toi que J'ai été prendre aux confins de la terre, et que J'ai appelé de ses lointaines régions ; toi à qui J'ai dit : Tu es mon serviteur, Je t'ai choisi et ne t'ai point rejeté. Ne crains point, car Je suis avec toi ; ne regarde pas avec inquiétude, car Je suis ton Dieu ; Je te rends vigoureux et Je t'aide, et Je te soutiens de ma droite victorieuse. » (*Isaïe*, XLI, 8-10).

« Il s'est souvenu de sa bonté et de sa fidélité envers la maison d'Israël ; toutes les extrémités de

Famille est comme un hommage à l'autre Egypte, celle des sages : et il n'est pas sans signification qu'elle se fit sur les pas du premier Joseph, le patriarche, qui y trouva la bénédiction et la gloire.

(1) Ce passage, repris par saint Luc (II, 4-6), évoque la fonction équilibrante du Principe, c'est-à-dire qu'il y a là une réfence à la fois à la Justice divine, immanente en un certain sens, et à l'Harmonie Universelle, bénéfique en même temps qu'implacable ; c'est cette Harmonie qu'incarne celle qui a été appelée la « divine Marie ».

la terre ont vu le salut de notre Dieu. » (*Psaumes*, XCVIII, 3).

« J'établis mon alliance, entre Moi et toi et tes descendants après toi, d'âge en âge, en une alliance perpétuelle, pour être ton Dieu et le Dieu de tes descendants après toi. » (*Genèse*, XVII, 7).

Enfin, le cantique d'Anne, mère de Samuel, résume toute la doctrine du *Magnificat :* « Mon cœur tressaille de joie en Yahwéh, ma corne a été élevée par Yahwéh (1)... L'arc des puissants est brisé, et les faibles ont la force pour ceinture. Ceux qui étaient rassasiés se louent pour du pain, et ceux qui étaient affamés n'ont plus faim... Yahwéh fait mourir et Il fait vivre. Il fait descendre au séjour des morts et Il en fait remonter (2). Yahwéh appauvrit et Il enrichit, Il abaisse et Il élève. De la poussière Il retire le faible, du fumier Il relève le pauvre... Il gardera les pas de ses pieux, mais les méchants périront dans les ténèbres.... Il donnera la puissance à son roi, et Il élèvera la corne de son oint. » (*I Samuel*, II, 1-10).

Frithjof SCHUON.

---

(1) La corne symbolise la force ; l'élévation de la corne est le succès, la prospérité, la victoire donnée par Dieu.

(2) « C'est Moi qui fais mourir et qui fais vivre ; quand J'ai frappé, c'est Moi qui guéris, et il n'y a personne qui délivre de Ma main ». (*Deutéronome*, XXX II, 39).

LA PIERRE ET LA CAVERNE CHEZ LES PEUPLES PRÉCOLOMBIENS

Les civilisations préhispaniques du « Nouveau-Monde », quoique fort différentes les unes des autres, présentent néanmoins certains traits communs, qui laissent à penser, sinon qu'elles ont eu une origine immédiatement unique, du moins qu'elles ont fait usage de symbolismes de nature analogue, ce qui peut s'expliquer en tout cas par une parenté plus lointaine.

Parmi ces traits, l'un des plus remarquables est le rôle que tient la pierre, qu'elle soit ordinaire ou précieuse, brute ou sculptée, et aussi celui que joue son complément, la caverne, dans ces diverses traditions.

D'une manière générale, on peut dire que, par rapport à la terre, plastique et altérable, qui pourrait figurer l'élément substantiel de la manifestation, la pierre, matière dure et stable, représente, sous l'une ou l'autre de ses formes, un état de fixation qui est comme une projection de l'immutabilité principielle ; dans le cas de la montagne, elle offre de plus une dimension d'axialité.

Le symbolisme de la pierre revêt, chez les Incas notamment, diverses modalités. Il apparaît d'abord lors de la création de l'homme : la pierre, en tant qu'élément constitutif de ce dernier, évoque sans aucun doute son essence éternelle. Il se manifeste ensuite sous l'aspect de la « pétrification », laquelle se présente elle-même sous deux formes : la « pétrification » de caractère favorable, telle que celle des ancêtres mythiques des Incas, qui est une figure de leur présence immuable par rapport au cycle de la génération et au milieu des descendants ; la « pétrification » de caractère défavorable, reflet inversé et obscur de la première, durcissement et contraction indiquant une fermeture définitive aux influences spi-

rituelles, qui est une sanction divine appliquée à des hommes insoumis.

Quant à la caverne, qui est en quelque sorte le cœur de la montagne, le siège de son essence secrète, elle est susceptible de constituer le lieu sacré où se révèlent ces influences, où se produit « l'union de l'individuel avec l'universel » (1). Elle semble être envisagée, dans les traditions précolombiennes, sous deux aspects complémentaires : aspect de naissance et aspect de mort, aspect de manifestation et aspect de réintégration. C'est d'elle, en effet, que sont sortis les peuples et leurs traditions, et il peut y avoir là une allusion à la situation maintenant « souterraine » du Centre du Monde (2) ; c'est par elle aussi que les hommes ont pénétré vers leur demeure posthume, à quelque degré que se situe celle-ci.

Tiahuanaco est l'un des vestiges les plus impressionnants des antiques civilisations andines. Dans cet ancien centre religieux, perdu sur le haut-plateau bolivien, au sud du lac Titicaca, la pierre-symbole a rempli une fonction particulièrement remarquable (3).

(1) R. Guénon, « Le Symbolisme de la Croix ».

(2) A propos des Aztèques, Victor W. von Hagen fait remarquer que les cavernes jouent un rôle important dans l'origine de toutes les traditions : « Les Incas sortirent de cavernes, les Grecs furent conduits par les dieux hors d'un obscur sanctuaire, et les mythes chrétiens sont remplis de grottes d'inspiration céleste. » (« Die Welt der Azteken », page 66). L'auteur ne s'est sans doute pas rendu compte qu'il ne s'agissait pas là de coïncidences fortuites ; ce sont au contraire des manifestations diverses d'un symbolisme universel.

(3) Tiahuanaco ne fut cependant pas la plus ancienne des traditions andines à nous avoir laissé des témoignages de ce genre. Au nord-ouest de l'actuelle Argentine, dans la province de Tucuman, à El-Mollar, près de Tafi del Valle, on rencontre des files de monolithes, dont quelques-uns sont sculptés. Ces monuments sont rattachés à la civilisation dite de « Los Barreales ». L'un d'eux, maintenant exposé dans le parc de la ville de Tucuman, porte en particulier une série d'anneaux doubles unis par une ligne, figure qui semble bien être une variante de la double spirale. L'extrémité de la pierre est vaguement anthropomorphe. La similitude de ces rangées de monolithes avec celles que l'on rencontre en Europe est assez étonnante, et leur rôle principal est sans doute de constituer des silhouettes épiphaniques de réalités informelles au sein de la manifestation.

La civilisation de San Agustin, dans les Andes colombiennes, a produit de nombreuses statues stylisées, qui s'apparentent

Les blocs de grès et de basalte, dont certains pèsent plus de cent tonnes, y sont bien taillés et parfaitement ajustés, et la sculpture y est directement associée à l'architecture. On peut le constater en admirant ces hautes portes faites de trois pierres énormes, — car le symbolisme de la porte a également été mis en relief par cette tradition — dont les noms de « Porte du Soleil » et de « Porte de la Lune » sont assez significatifs (4). Les grandes statues monolithiques anthropomorphes, surtout, ont une intention symbolique si évidente, dans leur allure de piliers célestes, qu'elles paraissent être des dieux implantés sur terre, ou des hommes appartenant déjà au monde d'en haut.

Selon les mythes andins, le créateur Viracocha sortit au début des temps d'un grand lac (les Eaux primordiales), représenté par le lac Titicaca ; il créa le ciel et la terre, et une espèce d'hommes, mais non la lumière, de sorte que ces créatures durent vivre dans l'obscurité. En fait, cette obscurité figure probablement l'ignorance dans laquelle tombèrent ces êtres, car, en raison de leur « insoumission », Viracocha les transforma en *pierres*. Le Créateur ressortit plus tard du lac, et, à Tiahuanaco, il créa le soleil, la lune et les étoiles ; puis, avec de la *pierre* et de l'argile, il bâtit une nouvelle race d'hommes, qu'il transporta miraculeusement dans des *grottes*, au voisinage de roches, d'arbres et de rivières, où ils devinrent les ancêtres des diverses tribus péruviennes (5).

encore à des pierres dressées ; les unes érigées au centre des temples, sont des images des divinités ; d'autres, placées au sommet d'un monticule élevé sur les tombes, évoquent la Montagne polaire. Il y a également des pierres cylindriques, qui portent un visage gravé à leur partie supérieure : en ce cas, ce qui est représenté de façon anthropomorphique, c'est l'être polaire même, ou le Pôle humain du monde.

(4) La *Puerta del Sol* est surmontée d'une frise, dont il existe diverses interprétations. Il semble bien, cependant, que le personnage central et solaire soit Viracocha, le Dieu suprême, ce qui renforcerait le symbolisme de l'édifice.

(5) La « pétrification » de la première génération évoque celle que Méduse avait le pouvoir d'opérer. Remarquons cependant que ce pouvoir était lui-même le résultat d'une sanction divine, infligée à la Gorgone par Pallas qu'elle avait offensée. Aussi revêtit-il un caractère néfaste, jusqu'à ce que Persée, ayant vaincu Méduse, et inversé en quelque sorte les rapports, l'utilisât, pour mener à bien ses entreprises (Ovide, *Mét.* ch.

A cette création est aussi liée l'île de Titicaca, dans le lac auquel elle a donné son nom ; avant que les Incas ne s'emparassent de cette île, les Aymaras y vénéraient depuis des temps immémoriaux une pierre sacrée nommée Titicaca, ou Titicala, associée au soleil de façon mystérieuse. Elle était couverte de plaques d'or et d'argent. Plus tard, les Incas bâtirent près de ce rocher un temple consacré à leur dieu solaire, Inti.

Ce culte de la pierre fut répandu par la civilisation de Tiahuanaco dans la très vaste zône où elle étendit son influence.

C'est ainsi que, dans la province de Huamachuco, au sud de Cajamarca, fleurit une civilisation dont certains traits, dans l'ordre religieux notamment, nous ont été transmis par les moines augustins qui s'étaient établis dans la région.

La population croyait en l'existence d'un Dieu suprême, créateur de toutes choses, qu'elle appelait Ataguju. Le service de ce Dieu était assuré par un grand-prêtre qui portait le nom de Xulimango. Le culte se pratiquait à l'intérieur d'enceintes de pierre, où l'on dansait rituellement, et où se faisaient des sacrifices de cobayes, de coca, de *chicha* (bière de maïs), et de farine. On adorait aussi trois « divinités » créées par Ataguju : Cautaguan, Catequil et Piguerao ; la première d'entre elles était la mère des autres. Elles avaient un sanctuaire à Porcón, à quatre

IV et V). La plus remarquable de ces pétrifications, la transformation d'Atlas en montagne, se rapproche d'une manière frappante des traditions que nous rapportons ici.

La pierre et l'argile qui interviennent dans la seconde création représentent bien l'essence et la substance constitutives de l'homme. Parfois, seule la pierre est mentionnée, en tant, précisément, qu'elle est « essentielle ».

Les *Ayllus*, groupements formant les communautés agraires des Incas, se considéraient comme issus d'un lac, d'un rocher ou d'une caverne, leur *pacarina*, à laquelle ils rendaient un culte. Cette *pacarina* était le plus souvent un rocher de forme étrange, lieu de manifestation et de transfiguration de l'ancêtre, dont il symbolisait l'essence immuable. Ce rocher était appelé *marcayoc*, ce que les Espagnols traduisaient par « patron » ou « défenseur » du village.

Rappelons qu'après le déluge, Deucalion et Pyrrha, sur l'ordre de la déesse Thémis, créèrent une nouvelle race d'hommes en jetant des pierres (les os de la Terre) derrière eux.

lieues de Huamachuco. Les Indiens voyaient leurs images dans trois hauts pics qui se dressent à cet endroit. Des piliers de pierre, érigés dans tous les villages, étaient également des objets du culte. On considérait qu'ils étaient les « yeux » du village, et le gardaient, lui et les champs des alentours (6).

Mais ce sont sans conteste les Incas qui accueillirent le symbolisme de la pierre de la manière la plus large, et il se manifesta, mêlé à celui de la grotte, auquel nous avons déjà fait allusion, dès l'origine légendaire de ce peuple. Le mythe relatif à l'apparition des Incas, c'est-à-dire des princes qui fondèrent l'empire du même nom, leur attribue quatre ancêtres, les *Ayars*. Ayar Manco, Ayar Auca, Ayar Cachi et Ayar Uchu, ainsi que leurs quatre sœurs, Mama Occlo, Mama Huaco, Mama Cura et Mama Raua, sont issus d'une contrée appelée *Pacari-tambo*, ou *tambo* de la *Pacarina*, termes que l'on peut traduire par « Maison originelle ». Cet endroit serait situé, selon sa détermination la plus immédiate, à six ou huit lieues au sud-est du Cuzco. La *Pacarina* elle-même, c'est-à-dire le « lieu de l'origine », se trouve juste à côté : c'est un ensemble de trois grottes au pied d'une colline qui porte traditionnellement le nom de *Tamboloco* (7). De la caverne du centre, appelée pour cela *Capactoco*, ou « grotte royale », sont sortis les quatre frères, lesquels se considéraient comme les « fils du Soleil » (8), tandis que, des grottes latérales, sont issus les ancêtres des autres Ayllus qui occupèrent plus tard la région du Cuzco.

Tous marchèrent vers le nord-ouest, vers le site de la future capitale. Ils s'arrêtèrent sur une colline qui devait devenir célèbre, sous le nom de Huanacauri.

(6) Selon S. Canals Frau, « Las Civilizaciones prehispànicas de América », page 302.

(7) La manière la plus courante de traduire ce nom est « maison des fenêtres », mais il semble préférable de le rendre par « grottes résidentielles », car *toco* veut dire « trou, grotte ». Si, en Amérique, la croyance que les premiers groupes humains fussent sortis de la terre était commune, on peut cependant noter que les Mixtèques plaçaient en des arbres l'origine de leur peuplade, ce qui relève d'un autre symbolisme.

(8) Selon un autre mythe, ils avaient reçu ce titre, ainsi que l'insigne royal, du Soleil lui-même, peu après la création, dans l'île Titicaca.

Des dissensions se produisirent alors parmi eux. Ayar Cachi, redouté en raison de ses pouvoirs surnaturels (9), fut attiré dans une caverne, dont l'entrée fut obstruée par de gros blocs de pierre. Ayar Uchu, qui avait été chargé de servir le Soleil, fut métamorphosé en pierre sur le mont Huanacauri, lequel fut vénéré par la suite comme le plus saint des innombrables lieux saints, ou *huacas*, des alentours de la capitale. Les survivants parvinrent alors au lieu où devait s'élever le Cuzco, l'ombilic du monde. Manco lança sa baguette d'or, qui s'enfonça profondément dans le sol. Il construisit une hutte au toit de chaume, à l'emplacement du futur grand temple, le Coricancha, l'« Enclos d'Or ».

Ayar Auca mourut bientôt, et fut également changé en pierre. Un sort identique devait être réservé, plus tard, à Manco Capac lui-même (10).

Si nous nous transportons au Mexique, nous y rencontrons une tradition similaire en ce qui concerne les Chichimèques, ces peuplades, nomades à l'origine, qui vinrent au nord, et jouèrent un grand rôle dans l'histoire du pays. Les plus importantes d'entre elles furent au nombre de sept, et parmi elles figuraient les Toltèques et les Aztèques. Ces sept groupes de Chichimèques, seraient sortis de Chicomoztoc, « Sept Cavernes ». Mais l'origine mythique des Aztèques est également située en un pays « légendaire » appelé Aztlan, ou Aztatlan, ou Azcatitlan, mot qui signifie peut-être « la Contrée des Hérons ». On représente parfois cette terre comme une île au milieu d'un lac, et les livres peints des Indiens ont coutume de placer, au début de la migration, un passage en canoës (11).

(9) Ayar Cachi maniait la fronde avec tant d'habileté, que chaque pierre qu'il lançait changeait une montagne en vallée.

(10) Un cas de métamorphose en pierre se retrouve également en Amérique centrale. Selon le *Popol Vuh*, livre sacré des Maya-Quichés, Hunahpú et Ixbalamqué, les jumeaux divins, triomphèrent du géant Zipacna en le faisant pénétrer dans une caverne, œuvre de leurs mains. Ils « laissèrent tomber sur lui la montagne, qu'ils avaient creusée au centre, écrasant ainsi le géant, qui se changea en pierre. »

(11) Cette description correspond bien au symbolisme universel de l'île, figure du Paradis terrestre. Le héron, comme l'ibis en Egypte, est l'emblème de la sagesse. Il est intéressant de noter que la ville fondée par les Aztèques, Tenoch-

Dans un lieu voisin d'Aztlan, ou, selon certaines sources à Aztlan même, il y avait une montagne dominée par un pic légèrement recourbé, nommé Teocolhuacan. C'est là que demeurait, dans une caverne, le dieu des Aztèques, Huitzilopochtli, qui leur apparaissait sous la forme d'un colibri. Il leur conseilla la migration, leur enduisit les oreilles et le front de résine, et y colla des plumes, pour les désigner comme son peuple élu. Parmi les tribus qui partirent figuraient les Xochimilca (« Peuple du Champ fleuri »), les Chalca (« Peuple du Jade »), et les Huexotzinca (« Peuple du petit Saule ») (12).

*
* *

A propos de la tradition des Incas, nous avons fait allusion aux *huacas*, qui jouèrent un si grand rôle dans leur vie spirituelle. C'étaient des objets ou des endroits sacrés, mais il semble qu'ici encore, les pierres et les cavernes aient tenu une place prépondérante (13).

titlan, nom que l'on traduit parfois par « Site du Cactus sur la Pierre », était également établie sur une île. Quant à son nom de Mexico, il pourrait signifier « Dans le Nombril de la Lune ». Il existe de nombreuses légendes relatives à la fondation de cette cité. Selon l'une d'elles, les prêtres aztèques recherchaient une terre promise annoncée depuis longtemps par les dieux, lorsqu'ils virent une source entourée de saules blancs dont l'eau était zébrée de bleu et de blanc. A côté de la source se dressait un grand cactus, sur lequel était perché un aigle qui tenait un oiseau splendide dans ses serres, — d'autres disent un serpent dans son bec. Cet aigle était le symbole du Dieu-Soleil.

(12) On raconte que Moctezuma avait chargé quelques-uns de ses prêtres de retrouver Aztlan. Ils ne purent remonter, sur le chemin des migrations des Aztèques, plus loin que Tula, mais ils prétendirent néanmoins être parvenus à Aztlan en se changeant en « animaux magiques ». Leur récit rend compte du caractère mythique d'Aztlan, figure de ce Centre du Monde d'où sortent mystérieusement les traditions, et qui est devenu depuis longtemps inaccessible aux hommes ordinaires.

(13) Le mot *huaca* est quichua, et semble être apparenté au verbe *huacay*, qui veut dire « pleurer, gémir ». Il fait probablement allusion à la pratique de gémissements rituels.

Les *huacas* des environs du Cuzco étaient placées selon des axes rayonnant autour du Temple du Soleil, et représentés par les quatre grandes routes quittant la capitale. Elles étaient aussi réparties selon les quatre provinces de l'Empire, Collasuyo, Chinchaysuyo, Antinsuyo et Continsuyo, ainsi que selon les deux secteurs, « haut » et « bas », de la cité.

La *huaca* Huanacauri, située sur la colline dont nous venons de parler, à deux lieues et demie du Cuzco, était une pierre qui avait la forme d'un fuseau, avec une apparence vaguement humaine. Elle présidait, en partie au moins, aux rites d'initiation des jeunes nobles. Ces derniers escaladaient la hauteur où elle se dressait, précédés par le lama blanc, la bannière, et la lance garnie de plumes, symboles de l'Empire. Les souverains l'emportaient au cours de leurs campagnes guerrières ; Huayna Capac se fit accompagner par elle lors de sa fameuse expédition sur Quito, et lui attribua les victoires acquises.

L'une des *huacas* sises sur la route de Chinchaysuyo était une éminence nommée Chuquipalta, où trois pierres avaient été érigées. Elles figuraient Pachayachachic, le Créateur, Intiilapa, le Tonnerre, et Punchao, le Soleil. De même, Churucana, sur la route de Collasuyo, était, dit Cobo, « une petite colline ronde, au sommet de laquelle étaient trois pierres, considérées comme des idoles ». Sur cette même route, la *huaca* Alpitan était formée par « certaines pierres dans une crevasse ».

De nombreuses autres *huacas* similaires étaient constituées par des pierres placées sur des hauteurs, par des rochers aux formes étranges. Les pics et les volcans étaient d'ailleurs regardés comme des demeures divines. Beaucoup de rochers étaient taillés, polis, et des images des divinités y étaient sculptées (14).

Parmi les grottes vénérées comme *huacas*, citons Cirocoya, où, disait-on, la grêle se formait. Sur la

(14) La victoire inespérée de Inca Yupanqui, le futur Pachacuti, sur les Chancas, ne fut due, dit-on, qu'à l'intervention d'une armée miraculeuse, que le Créateur avait suscitée en transformant des pierres en guerriers. Contrairement à ceux qui étaient nés des dents du dragon semées par Cadmos, et aussi par Jason, ces soldats surnaturels redevinrent de simples rochers, et furent vénérés comme une catégorie spéciale de *huacas*, les Pururauka.

Près de la capitale des derniers Incas, Vitcos, se trouvait un grand rocher de granit blanc, au-dessus d'une source. C'était la fameuse « Roche blanche », près de laquelle s'élevait un temple du Soleil.

route d'Antinsuyo, la *huaca* Antuiturco était une grande grotte d'où l'on croyait originaires les habitants du village de Goalla.

Cobo, qui a méticuleusement observé ces lieux sacrés et les rites auxquels on y procédait, signale qu'on y faisait des sacrifices d'enfants, garçons et filles, qu'on y faisait l'offrande de figurines d'or, qu'on y brûlait des vêtements et des lamas.

Les *apachitas* sont de nature assez différente. Ce sont des monceaux de pierres que l'on rencontre dans les passes montagneuses, au bord des chemins difficiles. Au passage, les Indiens s'arrêtent, de nos jours encore, pour ajouter une nouvelle pierre, ou laisser quelque offrande, de la coca, des plumes, une sandale. Aujourd'hui, une grande croix est parfois dressée au centre du cairn. Il semble qu'ici, l'idée soit, d'une part, de conjurer les puissances ténébreuses, d'autre part, de se rendre favorables les forces redoutables que symbolisent les hautes montagnes (15).

Aux environs des *apachitas*, se trouve une autre sorte de monument de pierre, qui est véritablement une *huaca*, car elle évoque la présence de la déesse Pachamama, la « Mère du Monde », personnification populaire de la féminité divine, de la Providence envisagée sous un aspect protecteur et généreux, au sens terrestre de ce terme, mais aussi redoutable. Ces monuments sont les *sheivos ;* ils sont formés de plusieurs pierres plates posées les unes sur les autres ; près d'eux se trouve fréquemment une petite grotte ou un autel où sont déposées les offrandes.

Les Indiens montagnards vénèrent aussi particulièrement les « pierres de la foudre », dont ils pensent qu'elles sont tombées du ciel, jetées par cette même déesse Pachamama, et qu'elles ont pour cette raison le pouvoir de guérir.

Parmi les emblèmes domestiques des Incas, ou *conopas*, figuraient aussi de nombreuses pierres, de formes et de couleurs singulières, dont certaines étaient

(15) *Apachita* dériverait du quichua *apay*, « emporter » ; cette pratique impliquerait la délivrance de la fatigue, et des influences pernicieuses.

également tombées du ciel, et avaient une origine surnaturelle. Elles étaient placées dans des niches à l'intérieur de la maison, étaient quelquefois portées en pendentifs, et on leur attribuait de multiples vertus. Elles étaient l'objet d'un culte, et se transmettaient de père en fils.

***

Si nous nous transportons à nouveau en Amérique centrale, nous y retrouvons le culte de la pierre et de la caverne ; mais il s'agit surtout de pierres sculptées, telles que les stèles Maya (16), et de grottes artificielles, comme les tombeaux, ces lieux de mort et de résurrection.

Les plus remarquables de ces cavernes sont celles qui se trouvent au centre des pyramides, donc au cœur de la « Montagne ». A Palenque, par exemple, on a découvert une grande salle voûtée couverte de bas-reliefs en stuc, qui servait de tombeau à un chef maya, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas eu, antérieurement, un usage plus proprement rituel.

Voici un exemple plus curieux et plus significatif encore de la mise en relief de ce symbolisme. A Chichen-Itza, dans la pyramide dite « de la tombe du grand-prêtre », un puits vertical soigneusement construit et fermé mène à une grotte naturelle, ayant elle-même servi de sépulture, et sur laquelle la pyramide avait été bâtie.

Sous les ruines de Mitla, centre religieux édifié par les Zatopèques et les Mixtèques, on rencontre également des constructions remarquables. Ce lieu saint était appelé Lyobaa par les Zatopèques, et Mictlan (« Séjour des morts »), par les Aztèques. Il comporte en effet des galeries souterraines dont les entrées se trouvaient dans un patio. Ces cryptes cruciformes sont ornées de splendides mosaïques. On dit que les gens de Mitla, lorsqu'ils se sentaient mourir,

(16) Cf. « Les Cycles dans les traditions précolombiennes », in « Etudes Traditionnelles », n° 404.

demandaient à y être descendus parce qu'elles constituaient des voies vers l'Au-delà.

La croix que formaient ces hypogées en faisait des symboles de l'existence universelle, et leur utilisation comme grottes d'initiation est fort possible. Mais ceci se réfère à un autre aspect du symbolisme de la caverne, qui est aussi celui des chambres obscures et voûtées que l'on rencontre dans les temples, notamment les temples maya (17) ; ces chambres durent avant tout être réservées à la méditation, et à l'accomplissement de rites initiatiques. C'est ainsi précisément que la caverne pouvait jouer son rôle de lieu sacré où pouvait être réalisée « l'union de l'individuel et de l'universel ».

***

L'interprétation que fournissent généralement les archéologues et les historiens des religions quant à ces divers aspects du culte de la pierre et de la caverne est basée sur ce qu'ils appellent l'« animisme ». Les pierres, les cavernes, comme d'autres objets naturels, auraient été regardés comme les demeures d'« esprits », que l'on désirait se rendre favorables. Si l'on fait abstraction des déviations d'ordre psychique et magique qui se sont produites de nos jours en raison d'une tendance cyclique plus ou moins générale, et qui se manifestaient sans doute déjà au temps de la conquête, on se rend compte qu'il s'agit là d'une explication tout à fait insuffisante, voire inadéquate. Il n'est que de remarquer, en effet, que la plupart des *huacas* sont consacrées à des dieux majeurs, tels que Viracocha, le Soleil, le Tonnerre, Pachamama, lesquels ne peuvent être qualifiés d'«esprits» au sens mineur de ce terme, puisqu'ils représentent sans conteste des « Aspects » divins.

Selon le point de vue traditionnel, ces pierres et ces

(17) En maya, la grotte et la maison de pierre se désignent par le même nom : *actun*. Lors de leur descente aux enfers, les jumeaux du *Popol Vuh* furent enfermés dans une série de cavernes, où ils subirent de multiples épreuves.

grottes sacrées devaient être liées à certaines influences spirituelles, c'est-à-dire à des manifestations particulières de la Divinité dans le monde, lesquelles pouvaient évidemment revêtir parfois aux yeux des hommes, des apparences « personnelles », et même corporelles, tout en demeurant essentiellement très au-delà du domaine des formes. Que ces forces célestes fussent attachées au monde humain par le support des pierres et des cavernes, n'a rien de surprenant, en raison des lois d'action de ce genre de forces ; celles-ci sont solidaires de certaines formes symboliques qui, pourrait-on dire, en constituent les instruments techniques.

Jean-Louis GRISON

NOTES SUPPLÉMENTAIRES SUR L'INITIATION CHRÉTIENNE

C'est avec quelque hésitation que pour répondre aux vœux exprimés par de nombreux lecteurs des *Etudes Traditionnelles*, je reprends un thème que j'aurais désormais voulu laisser à d'autres. Il faut avouer que j'avais espéré que le regroupement de quelques nouveaux arguments fondés sur des positions traditionnelles pourrait mener à un échange d'observations utiles provenant de divers points de vue, y compris, si l'on peut se permettre le terme, celui des « Guénoniens chrétiens ». L'article au sujet du « Voile du Temple » (*Etudes Traditionnelles* 1964-65) avait pour but non seulement de rattacher sa thèse à l'autorité évangélique, mais était conçu tout spécialement en vue d'ajouter à la documentation actuellement disponible sur les pratiques initiatiques qu'on retrouve dans les diverses traditions, en soulignant plus particulièrement celles qui présentent des concordances avec la tradition chrétienne (1). Il

(1) On attire l'attention du lecteur sur deux des exemples cités, dont la portée sur la pratique chrétienne est suffisamment claire : premièrement, le Bouddhisme *Jodo Shin* (Amidisme) qui, bien qu'en apparence de caractère bhaktique, peut être transposé pour acquérir un sens jnânique, tout en se servant des mêmes appuis symboliques et techniques ; la « Terre Pure » correspond ainsi à une double finalité, à savoir : « salut » et « délivrance », dans le sens que Guénon prête à ces termes ; dans l'un et dans l'autre cas il n'est pas question d'un rite caractérisé : en deuxième lieu, nous trouvons au Thibet les grands « *wang-kurs* ouverts », c'est-à-dire des initiations qui sont conférées collectivement à tous ceux qui désirent s'y présenter sans condition préalable de « qualification ». La question de savoir si l'initiation ainsi reçue restera à l'état de virtualité dans le cas d'un participant déterminé du *wang-kur* ou si elle sera réalisée activement sous la direction d'un Lama qualifié, dépend de l'initiative personnelle ; dans un certain sens, celle-ci équivaut à une qualification après

n'était pas question de rejeter le schéma classique de l'initiation tel qu'il a été dressé par René Guénon dans ses écrits, mais plutôt de démontrer que l'éventail des variations possibles est plus large qu'on ne se le figurait dans le temps, fait qui à son tour agirait de diverses manières sur les critères de la validité initiatique. Dans toute cette évaluation de l'évidence, il faut prendre en considération l'aspect théorique aussi bien que l'aspect technique et « opératif » ainsi que les exceptions apparentes que l'initiation, comme toute institution de caractère traditionnel, comporte parmi ses possibilités.

Avant d'aller plus avant, cela vaut la peine de rappeler que peu après le décès de René Guénon, les directeurs des *Etudes Traditionnelles* (voir le numéro de juillet-novembre 1951) ont reconnu explicitement que ceux qui avaient subi l'influence des travaux de Guénon et qui acceptaient les principes dont il avait été le porte-parole pouvaient cependant avoir des avis différents sur les questions ne relevant pas directement du domaine doctrinal; rien de ce qui a été publié depuis ne fait croire que cette décision aurait été abandonnée. Néanmoins, il semblerait — si l'on peut en juger par la violence des réactions suscitées dans certains milieux par l'article sur le « Voile du Temple », — qu'il se trouve des personnes qui souhaiteraient que soit exclue toute interprétation présentant une certaine divergence d'avec un avis une fois formulé par Guénon sur un sujet quelconque : devant ce désir, on peut s'interroger sur la place qui revient à la Vérité ? Est-il même compatible avec le point de vue métaphysique que d'aucuns s'imaginent partager avec René Guénon (qui, s'il implique quelque chose, implique un détachement vis-à-vis des mobiles d'ordre sentimental) de chercher à établir, en ce qui concerne sa personne même, une sorte de dogme improvisé qui, pratiquement, enfer-

l'événement. Il est à noter, cependant, que les mêmes initiations peuvent être (et le sont en général) reçues dans l'intimité dans des conditions que se conforment de près aux stipulations de Guénon. Du point de vue qui nous intéresse ici, ce qui est à souligner est la diversité des conditions qui gouvernent une même initiation.

merait son œuvre en vase clos et conférerait à chacune de ses paroles une autorité apparentée à la *Shrûti* ? Il y a quelque temps un inconnu m'écrivait que, en ce qui a trait à l'enseignement guénonien, tout était à accepter ou à rejeter; il semble qu'il n'admettait aucun jugement portant sur un point quelconque de ses travaux. De même, dans la lettre de protestation qui visait mon article (parue dans le numéro de mai-juin 1965) on insinue que les critiques mesurées figurant dans cet article équivalaient en intention et en fait à une attaque contre toute l'œuvre de Guénon — conclusion outrée que l'expression difamatoire « frauduleusement » contenue dans la même lettre n'améliore en rien. Une accusation de mauvaise foi peut-elle être retenue contre toute personne qui soutient au sujet de la tradition chrétienne le point de vue exprimé dans mon article ? S'il en est ainsi, cette accusation visera certainement un assez grand nombre de lecteurs des *Etudes Traditionnelles*, sans compter plusieurs de ses plus éminents collaborateurs (2). On peut laisser aux lecteurs le soin d'apprécier le bien fondé d'une accusation si générale.

Il est temps, cependant, de nous remettre à étudier l'évidence qui a trait à la nature et à l'action de la tradition chrétienne à la lumière des divers points de vues qui ont été avancés. On peut les diviser *grosso modo*, en trois catégories : premièrement, le point de vue soutenue par l'auteur des « *Mystères Christiques* » (voir les *Etudes Traditionnelles*, juillet-août, 1948) avec lequel mon article sur « Le Voile du Temple », bien qu'étant d'une conception quelque peu différente, reste d'accord sur le fond. D'après lui, les principaux sacrements chrétiens, initiatiques à l'origine, (comme l'a aussi déclaré Guénon) n'ont pas jusqu'à nos jours subi de transformation essentielle de carac-

(2) Ce serait manquer de reconnaissance si je ne faisais pas mention en passant aux avant-propos courtois dont M. Vâlsan a préfacé son analyse critique de mon article ; je le remercie surtout d'avoir fait remarquer que des personnes qui ont passé la moitié de leur vie à faire connaître l'œuvre de Guénon dans différents coins du monde (et même jusqu'au Thibet) peuvent difficilement être désignées comme des ennemis déclarés de cette œuvre.

tère. L'extériorisation générale du point de vue chrétien qui s'est produit ces derniers temps — ce qui est indéniable — peut être attribué à l'incompréhension humaine à un stade avancé; il n'est pas nécessaire de l'attribuer à des causes plus mystérieuses.

Deuxièmement, il y a l'interprétation guénonienne des faits, d'après laquelle des rites qui à l'origine étaient spécifiquement ésotériques ont pris une portée réduite, à un certain moment de l'histoire, en vue de faire face aux besoins réduits d'une collectivité humaine dotée de moyens intellectuels insuffisants : « l'Occident ». Cette réduction de la spiritualité chrétienne (à une ou deux exceptions près) à un rang exotérique permanent est décrit comme ayant été « providentielle » (3). Ceci revient à dire que depuis de nombreux siècles (4) la tradition chrétienne et les moyens de grâce qu'elle prévoit communément n'ont pu suffire à répondre qu'aux besoins des intelligences médiocres, de manière que ceux qui étaient dotés de capacités suffisantes pour suivre le chemin d'une gnose (et ceux qui maintiennent ce point de vue se comptent sans doute parmi ces derniers) ont été obligés de chercher ailleurs le moyen d'actualiser la vision des mystères plus grands auxquels ils aspiraient.

(3) On a persisté à faire un emploi abusif de ce terme. Car deux choses sont possibles : ou bien il se rapporte au fait, métaphysiquement incontestable, que rien de ce qui se passe dans l'univers ne peut être considéré en dehors de la Volonté et de la Nécessité de Dieu — et dans ce cas dire d'une chose qu'elle est « providentielle » n'est qu'énoncer un axiome ; on pourrait alors parler du fait providentiel de Hitler ou du Bolchevisme ou de tout autre chose. Ou bien l'on peut employer ce terme dans son acception ordinaire, c'est-à-dire en lui donnant un sens favorable qui aurait pour résultat d'exclure un changement aussi catastrophique que priver les Sacrements établis par le Verbe-fait-chair de leur caractère initiatique ; ce serait beaucoup plus compréhensible de l'appeler une « sanction ».

(4) Ce prétendu rabaissement de ce qui était à une époque antérieure des rites initiatiques au rang de rites exotériques est censé remonter à très loin, puisqu'il se rattache à la promulgation conciliaire des dogmes chrétiens vers le IVe ou Ve siècle après J.-C. A supposer qu'on la tienne pour véridique, cette croyance serait difficilement conciliable avec celle que le Christ a tenu les promesses qu'il a faites à son Eglise.

Troisièmement, il y a le point de vue soutenu dans l'article de M. Vâlsan qui, malgré des appels fréquents à l'autorité de Guénon, diffère sous un rapport important de sa thèse. Ici l'argument développé a pour but de prouver qu'un rite initiatique, indépendant des Sacrements et correspondant par définition à une gnose chrétienne, a toujours existé, dont l'Hésychasme encore vivant fournit un exemple marquant; le témoignage de St. Clément d'Alexandrie au IIe siècle et de St. Siméon le Nouveau Théologien au Xe siècle sont cités à l'appui de cette thèse. En ce qui concerne cette troisième thèse on peut dire tout de suite que, en comparaison de la deuxième, elle est plus plausible, tant du point de vue logique que technique, puisqu'elle évite de prêter aux desseins divins une ingéniosité toute humaine; en fait, elle attribue au christianisme une structure visiblement différenciée dans la séparation des éléments ésotériques et exotériques, et analogue à ce qu'on retrouve dans la tradition islamique. Il me paraît, néanmoins, que cette thèse ne repose pas sur des données suffisantes pour être acceptable, sans tenir compte de l'objection fondamentale qu'elle passe à côté du caractère particulier qui marque la tradition chrétienne comme telle, dont le déchirement du Voile du Temple constitue le reflet symbolique et la clé qui permet de le comprendre.

***

Voyons maintenant comment René Guénon interprète les faits chrétiens et envisageons où nous mènent, si on les applique logiquement, ses conclusions; son article « Christianisme et Initiation » (*Etudes Traditionnelles* septembre-décembre 1949) fournit toutes les données pertinentes à notre discussion. Il faut, pour commencer, attirer l'attention sur une observation assez énigmatique qu'on trouve dans cet article et qu'il serait bon de citer mot à mot : « Nous n'avons jamais senti aucune inclination pour traiter spécialement ce sujet, pour plusieurs raisons diverses, dont la première est l'obscurité presque impénétrable qui entoure tout ce qui se rapporte aux origines et aux premiers temps du Christianisme ». Cette observation est énigmatique à deux points de vue, dont chacun, pris au pied de la lettre, nous remplirait d'étonnement.

Tout d'abord, en ce qui concerne le manque d'inclination que professe Guénon : comment ceci est-il possible, vu l'extrême importance du sujet (pour ne rien dire de sa majesté intrinsèque) et aussi vu que c'est aux Occidentaux que René Guénon a adressé intégralement son message ? Tous ces derniers restaient attachés à la forme traditionnelle du christianisme ou, tout au moins, à l'un de ses fragments; ou bien encore ils étaient sous l'influence inéluctable des habitudes mentales que leur avaient léguées des générations d'ancêtres chrétiens : à cet égard aucun de nous ne fait exception. La question des possibilités spirituelles que pouvait ou non comporter le christianisme, en principe et en fait, était évidemment de toute première importance pour ceux, petits et grands, qui formaient l'auditoire de Guénon. Toute la raison d'être de l'œuvre de Guénon tient à l'état actuel du monde chrétien — comment donc expliquer cette pose d'indifférence ?

Mais aussi cette indifférence apparente est-elle vraisemblable ? On a vu qu'il était d'une sensibilité extrême pour tout ce que les autres pouvaient penser ou dire au sujet du christianisme : il était évident qu'il ne voulait laisser la place à aucune interprétation autre que la sienne; ce qui ne témoigne guère d'une aversion à traiter de la question en cause ! Tout ce que nous pouvons déduire de ses écrits est que l'intérêt que Guénon portait au christianisme était en grande partie un intérêt négatif; il en admettait la validité en tant que manifestation orthodoxe et traditionnelle de l'Esprit, mais se révéla peu enclin à reconnaître sa viabilité inconditionnée à un niveau supérieur aux besoins de la masse des croyants ordinaires. Dans ce cas, même ce degré de viabilité devient en quelque sorte lettre morte, puisqu'une forme orthodoxe dont la dimension ésotérique est devenue à peu près inaccessible ne peut qu'écarter tout esprit dépassant le niveau le plus superficiel; comment une personne intelligente pourrait-elle s'y intéresser ? La conséquence logique d'une telle conviction ne pour-

rait être que l'abandon de la forme émasculée pour une autre forme.

N'est pas moins déconcertant le point de vue avancé dans le même extrait concernant le mystère quasi impénétrable qui, soi-disant, entoure les origines du Christianisme. Or, ceci est l'énoncé d'un fait, non pas une interprétation personnelle, et en tant que tel peut être soumis à vérification. Tout ce que nous pouvons répondre ici c'est que cette affirmation est inexacte, comme le démontrerait toute histoire bien documentée du Christianisme des premiers siècles. Il est certain que dans tout ce qui a trait à un domaine quelconque de l'histoire ancienne, il subsistera toujours des doutes, quelques lacunes dans les renseignements; mais il n'y a pas la moindre preuve que l'histoire des premiers temps de l'ère chrétienne est, à cet égard, si mal connue en comparaison d'autres périodes pareillement éloignées. Déjà dans les Actes des Apôtres il se dégage un tableau assez précis des premières étapes de la propagation de la foi chrétienne. La prédication de Saint Paul, telle qu'elle est décrite ici, est publique, et certainement conforme au caractère d'un exotérisme naissant : il est clair également qu'elle contenait autre chose encore, puisque les Epîtres comprennent de nombreuses allusions qui sont indiscutablement ésotériques, mais là n'est pas le sujet de la discussion.

En réalité, sans jamais s'aventurer au-delà du récit biblique, il est d'ores et déjà possible de discerner tous les divers éléments d'une tradition naissante; elle se distingue assez clairement pour disperser effectivement toute croyance en une communauté primitive de chrétiens de caractère exclusivement ésotérique, dont le secret aurait été bien gardé et qui, plus tard seulement, sous la pression des événements historiques, se serait généralisée et par conséquent extériorisée; en même temps, « l'influence » initiatique (l'emploi de ce terme ici le rend quelque peu abstrait et donc ambigu, étant donné qu'il se rapporte à la substance même des promesses faites par le Christ à son Eglise) se serait retirée dans sa source, laissant derrière elle des rites atténués quant à leur contenu réel, mais présentant toujours quant

à leur forme une ressemblance trompeuse avec les initiations.

Une attribution semblable d'obscurité voulue dès l'origine ne saurait s'expliquer que par les idées tendancieuses de quelqu'un dont le dégoût devant le nadir intellectuel auquel l'Eglise chrétienne est retombée dernièrement l'avait emporté trop loin.

A cet égard, certains peuvent se demander, toutefois, comment expliquer le fait que, selon certains Soûfis, Jésus n'a apporté qu'une *Haqîqah*, c'est-à-dire un enseignement ésotérique et non pas une *Sharî'ah* ou Loi telle que Moïse avant Lui et le Prophète Muhammed après Lui avaient fait. A vrai dire, si l'on essaye de « situer » la susdite déclaration par rapport à la révélation chrétienne en tant que telle, on peut en tirer un enseignement, à condition toutefois de ne pas perdre de vue que ce serait une contradiction que d'essayer d'évaluer définitivement une religion en fonction d'une autre.

Entre les traditions, les allusions mutuelles, même lorsqu'elles se présentent sous une forme négative, se justifient dans le cadre de leur propre contexte et une comparaison entre elles peut ainsi fournir une source indirecte de lumière; mais c'est ici la limite de leur application possible, car chaque révélation divine comprend sa propre évidence; elle n'a pas besoin d'un critérium « étranger » pour justifier ses prétentions. Ce n'est pas entre les pages d'un Shankarachârya qu'il faut d'abord chercher la vérité du Bouddhisme; tout ce qu'elles peuvent nous apprendre à ce sujet est la raison pour laquelle l'Hindouisme, compte tenu de ses propres prémisses, ne pouvait pas s'incorporer le Bouddhisme en en faisant une autre *darshana* de l'Hindouisme (5).

De même, une certaine conception islamique de ce qu'était à l'origine le Christianisme, tout en n'étant

(5) Les critiques que Shankara adresse aux Bouddhistes ont néanmoins une valeur positive puisqu'elles lui ont fourni l'occasion de faire un exposé magistral de la doctrine de l'Atmân. Par contre, un Bouddhiste intelligent peut, tout en rejetant ces critiques, apprécier la vérité intrinsèque du Vêdânta, tel qu'il a été exposé par le sage Hindou. Il est utile aussi de rappeler que les ennemis de Shankara l'accusaient lui-même d'enseigner une forme déguisée du Bouddhisme.

pas sans intérêt, ne peut en aucune manière remplacer le témoignage intrinsèque de la révélation chrétienne en soi ou les commentaires des Pères de l'Église inspirés par cette révélation, sans oublier l'évidence contraignante de la sainteté et de l'art chrétiens. Toute tradition véritable est sa propre lumière et c'est à cette lumière qu'il faut avant tout la regarder; d'autres lumières traditionnelles, s'inspirant d'un autre point de vue, peuvent apporter leur confirmation ou bien une illumination supplémentaire, mais ceci ne peut jamais devenir un critérium indispensable : c'est pour cette raison que, bien que pertinent en soi, tout témoignage indirect peut semer la confusion si on l'invoque trop souvent.

Afin d'estimer à sa juste valeur l'interprétation ci-dessus, il faut donc rappeler que pour un esprit sémitique un exotérisme religieux comprendra normalement une Loi formellement révélée. Prêtant une application générale à sa propre forme traditionnelle un Musulman jugera facilement de même les autres cas. Le Christ n'a pas apporté une Loi, Son royaume « n'est pas de ce monde » : ceux qui ont vu dans la révélation christique une *Haqîqah* pure et simple ne s'écartaient pas tellement de ce point de vue. Mais, en fait, il y a un autre moyen que celui connu par la tradition sémitique de répondre au besoin collectif de législation qui est d'accepter (et d'adapter) une loi qu'on trouve être déjà en vigueur; dans le cas du Christianisme, celle-ci se trouvait être d'abord la Loi Mosaïque que Jésus est venu « non pour abolir, mais pour accomplir » et en second lieu, la loi romaine : « Rendez à César ce qui est à César ». Ces deux lois ensemble répondaient assez bien aux besoins en matière de législation d'un exotérisme chrétien, sans parler de l'absorption ultérieure d'éléments nordiques, si essentiels à la formation de la civilisation médiévale.

Le cas du Bouddhisme est analogue : le Bouddha n'a pas, comme le lui prêtent les préjugés modernistes, « aboli » les castes de l'Hindouisme (6) dont les

(6) On représente traditionnellement le *Bodhisattva* qui est sur le point d'atteindre à l'état de Bouddha comme attendant au paradis de Tushita le moment d'assumer sa dernière incarnation humaine, et, abaissant les yeux vers la terre, décidant alors s'il est plus opportun qu'il naisse dans la caste des Brahmanes ou dans celle des Kshatriyas, son choix lui étant dicté par la prédominance de l'une ou l'autre caste à ce moment là. Une telle présentation mythologique reconnaît implicitement l'existence et la normalité d'un système des castes.

lois ont continué à gouverner la société indienne pendant la période de la suprématie bouddhique.

Ce que le Bouddha a fait est de mettre en opposition l'idéal du « Brahmane en esprit » et du « Brahmane selon la lettre » et de condamner les attitudes tant soit peu pharisiennes qui dans la pratique étaient liées à la caste supérieure. En dehors de l'Inde elle-même, le Bouddhisme accepta de même les systèmes sociaux qu'il rencontra dans les divers pays où il se répandit, à savoir, l'ordre Confucéen en Chine et le Shintoïsme au Japon. Ces deux formes se prêtaient admirablement à une symbiose avec la spiritualité bouddhique, de façon que la question d'une législation exotérique ne présenta pas de problème. Au Thibet, au contraire, la tradition de *Bön* alors en vigueur comprenait certains éléments incompatibles, tels les sacrifices sanglants; là le Bouddhisme absorba ceux des éléments de la tradition préexistante qui pouvaient convenir à ses fins en laissant de côté le reste. La société lamaïque naquit de cette association.

Si la question ci-dessus a été traitée en détail, c'est que le point de vue soufique cité plus haut, intelligible dans son propre contexte, a plus d'une fois été mis en avant au cours de débats au sujet de la forme primitive de l'Église Chrétienne; c'est pourquoi il importait de s'assurer qu'il ne serait pas élargi inconsciemment jusqu'à en faire un critérium de la révélation chrétienne à son propre niveau, comme il s'est produit parfois.

Le point le plus essentiel de ce débat est que le Christ, en instituant les Sacrements, savait ce qu'il (ou que le Ciel) voulait qu'ils fussent. Puisque toutes les parties à la présente discussion sont d'accord sur le fait qu'ils étaient à l'origine des rites initiatiques, nous n'avons pas à prolonger le débat. Car une fois qu'une religion a été lancée par son Fondateur ava-

târique, il est impossible dans la pratique, en plus de cette raison de principe, de modifier après l'événement tout élément traditionnel de base et encore moins ces moyens de Grâce qui ont été « validés » par le Fondateur et légués à ceux qui Le suivraient à l'avenir comme des instruments vivants qui leur serviraient à toutes les étapes de la Voie. Quant à cette considération d'ordre général on ajoute le fait que le Christ a envoyé Ses disciples dans le monde pour « enseigner toutes les nations », et a parlé de Son propre retour à la fin du monde, c'est là une preuve suffisante que l'Église qu'Il a fondé n'a jamais été « une organisation fermée » ni autre chose qu'une religion dont le but était de répondre aux besoins des hommes de tous les degrés de spiritualité, des plus doués intellectuellement jusqu'aux simples croyants dont la perception resterait toujours relativement extérieure. On ne peut que conseiller à ceux qui en douteraient de relire les Evangiles et les Actes des Apôtres.

Il n'est pas nécessaire pour expliquer ces faits d'admettre en postulat une modification radicale — on pourrait même dire fatale — de l'équilibre spirituel de la tradition chrétienne par réduction de ses rites au rang des rites exotériques au cours d'une période se situant entre l'ère apostolique et la promulgation conciliaire des dogmes; ce sont plutôt ces faits eux-mêmes qui ont été mal interprétés, donnant naissance à cette explication compliquée à plaisir. Mais aussi, si cette théorie est acceptable, que faut-il penser des successeurs des Apôtres qui, pour cacher à leurs ouailles la transformation imminente, se sont mis délibérément à estomper les chemins menant de et au Verbe Incarné ? Car c'est cela, en effet, qu'ils ont dû faire si l'on veut expliquer l'absence totale — dans la tradition chrétienne orale et écrite — de toute trace d'une telle transformation dans le potentiel spirituel des Sacrements. Il est impossible de faire reposer cette hypothèse sur une base *traditionnelle;* ainsi son autorité est réduite pratiquement à un avis individuel que n'engage que son auteur.

Mais cette hypothèse appelle une autre objection, plus grave encore : si un rite, d'institution divine,

tel le Baptême ou la confirmation, peut subir une transformation radicale de son « niveau » sans que l'on s'en aperçoive, comme René Guénon nous porte à le croire, quelle garantie nous reste-t-il de la validité permanente de quelque rite qu'il soit et ceci dans les traditions autres que la tradition chrétienne ? Pourquoi présumerait-on, par exemple, qu'une initiation islamique, à laquelle participent souvent des populations entières dans certaines régions d'Afrique Noire, n'aurait pas aussi en secret modifié son niveau afin de rejoindre l'horizon intellectuel indiscutablement borné de la majorité des participants ou pour toute autre raison ? Une fois cette possibilité admise, il n'y a aucune raison de la limiter à un cas unique. De plus, Guénon a toujours affirmé la nature ineffaçable de la marque que l'initiation imprime à chacun l'ayant reçue (un point de vue qui sera certainement appuyé par tout le monde — l'Église en dit de même en ce qui concerne le baptême); mais, plus tard, dans l'article cité ci-dessus, « Christianisme et Initiation » il a nié que cette qualité de permanence s'appliquait aux rites eux-mêmes. Voici la citation : « mais cette notion de la permanence du caractère initiatique s'applique aux êtres humains qui le possèdent, et non pas à des rites ou à l'action de l'influence spirituelle à laquelle ceux-ci sont destinés à servir de véhicule ». Ceci est une déclaration vraiment surprenante, car si la thèse de Guénon s'avère exacte, alors la seule garantie de continuité rituelle qui soit donnée à l'homme par la tradition disparait. De plus, si la nature et l'étendue d'un rite peuvent être réduites tandis que sa forme reste visiblement inchangée, suivant la dite thèse, comment peut-on être certain que l'effet de l'initiation sur une personne ne peut pas de même être diminué pour une raison quelconque telle que, par exemple, une profession d'athéisme ?

Les bases mêmes de la continuité traditionnelle sont ici mises en question, non seulement le domaine initiatique mais aussi tout ce qui est compris dans le mot « tradition » — tout devient flou, à débattre, un vrai sable mouvant. Ce serait très regrettable si un avis imprudent émis par René Guénon sur une question particulière, défendue ensuite avec trop d'acharnement, avait pour résultat de saper la partie

la plus essentielle du message que Guénon lui-même a adressé à notre génération, à savoir : rappeler l'Européen à une vue traditionnelle des choses par une action qu'on est en droit, sans exagérer, de qualifier de « providentielle » et dont on se souvient avec une reconnaissance correspondante.

Voyons maintenant le cas de la Maçonnerie (7) dont Guénon a toujours dit que les rites étaient et resteraient pleinement valables tant qu'on adhérerait à deux conditions fondamentales, à savoir : la transmission ininterrompue et la régularité formelle. Il soutenait que les influences subversives qui aux 18e et 19e siècles s'étaient infiltrés dans la plupart, sinon dans toutes les Loges n'avaient pas en elles-mêmes le pouvoir d'invalider l'acte initiatique. Pourquoi alors n'a-t-il pas voulu appliquer ce même raisonnement au bénéfice des sacrements institués par le Christ, bien que l'Église ait maintenu, même au cours de ces époques très décadentes, tout au moins son cadre traditionnel, la Succession Apostolique, une théologie solide et une piété qui ne s'est pas rarement épanouie dans la sainteté ?

L'inégalité frappante du traitement qu'il accorde aux deux cas et le double emploi qu'il fait des arguments, rendu nécessaire par le désir de conserver théoriquement les revendications traditionnelles du Christianisme tout en les paralysant dans la pratique, ainsi que l'ingéniosité quelque peu malhabile qu'il prête à l'action du Ciel pour un motif analogue — il ne semble pas, à y repenser, que l'épithète appliquée à l'ensemble de ces choses dans l'article sur « Le Voile du Temple » ait été tellement excessif. Assurément, René Guénon n'a jamais eu l'intention d'attribuer à Dieu des desseins grotesques — loin de là; mais, dans son désir irrésistible de marquer un point et de déconcerter ceux qu'il soupçonnait à tort de nourrir des projets hostiles à son œuvre, il ne s'aperçut pas où le menait son hypothèse compliquée.

***

(7) Cette référence n'a aucun rapport avec la question de ce qu'est en elle-même la Maçonnerie, du point de vue historique ou autre, question que l'auteur du présent article ne s'estime pas compétent à commenter.

Nous devons maintenant passer à l'examen de la proposition alternative portant sur l'initiation chrétienne qui est soutenue par M. Vâlsan. D'après cette thèse, une transmission initiatique, comportant ses propres rites formellement institués, différents des Sacrements, a existé depuis les premiers temps, dont l'Hésychasme, entre autres, est une prolongation ultérieure. Pour ceux qui partagent l'avis de René Guénon que le Baptême et la Confirmation étaient à l'origine des rites initiatiques, il ne semblerait pas que ce rite indépendant dont parle M. Vâlsan soit nécessaire. Quoiqu'il en soit, il nous faut examiner en toute objectivité l'évidence citée à l'appui de cette dernière théorie, tant par rapport à d'autres faits connexes qui sont vérifiables et, ce qui est plus important encore, par rapport à « l'économie » caractéristique de la tradition chrétienne qui a déterminé la forme et le contenu de toutes les institutions qui s'y rattachent.

Avant d'entamer une discussion au sujet de certains témoignages portant sur le phénomène initiatique dans l'Église Chrétienne, il faut cependant répondre à un point soulevé par l'article de M. Vâlsan, à savoir : son allusion à la possibilité que le Voile du Temple qui s'est déchiré au moment de la mort du Christ sur la Croix ne serait pas, après tout, celui qui était suspendu devant le Saint des Saints, mais peut-être un autre rideau, c'est-à-dire celui qui séparait le Saint Lieu et le Portique, auquel certains serviteurs et le peuple Juif en général avaient respectivement le droit d'accès (8).

Les Évangélistes ont parlé *du* Voile sans préciser lequel. Il faut avouer qu'il ne m'était jamais venu à l'esprit que cette allusion puisse se référer à un autre voile que le plus impénétrable de tous, celui qui correspondait à la séparation ultime entre les

(8) Comme il se devait, M. Vâlsan a relevé une inexactitude dans mon article quant aux personnes qui avaient accès au Saint Lieu. Bien que le symbolisme qui entoure le Saint des Saints (où un seul prêtre en état de nudité pouvait entrer) ne s'en trouve nullement affecté, ceci ajoute une nuance au tableau du symbolisme du Temple que l'erreur en question avait, par inadvertence, estompé.

deux ordres de Connaissance : la connaissance absolue et la connaissance relative — les « deux vérités » du Bouddha — ou, en d'autres termes, la séparation existentielle du Divin et de l'Humain, les deux natures du Christ, que le symbolisme de la Croix exprime et résout. En nous rappelant l'existence de plus d'un Voile du Temple, M. Vâlsan a marqué un point, qu'il a souligné en indiquant que certains écrivains chrétiens (il cite Origène) ont supposé que ce fut le voile secondaire qui se déchira tandis que d'autres ont opté pour le voile devant le Saint des Saints. La majorité a simplement repris la référence des auteurs des Évangiles au « Voile » sans plus de précision.

D'après ce témoignage et si l'on se place au point de vue de la logique abstraite, on est en droit de douter; mais est-ce qu'un « raisonnement métaphysique » nous offre vraiment un choix lorsque les circonstances qui ont suscité ce signe sont envisagées dans ce qu'elles impliquent de catastrophique et en même temps de salvifique ? C'est ici le point axial : si l'on envisageait en termes uniquement cosmiques le Crucifiement du Fils de Dieu aux mains des créatures, la réduction en cendres de l'Univers tout entier, en tant que réaction concordante, n'aurait pas suffi à compenser un tel outrage. Cependant, s'il a plu à la Miséricorde Divine de limiter la réaction correspondante à l'exemple symbolique d'un voile et de son déchirement, laissant à l'homme la possibilité de participer pleinement au sacrifice du Christ par le Christ, comment serait-il concevable de choisir un voile moins important que celui-là — le plus important qui existait dans le monde judaïque, — celui dont la qualité de *séparation* ou de *dissimulation* (tout rideau a pour raison d'être essentielle de remplir l'une ou l'autre de ces fonctions) était représentée à la plus grande puissance possible ? Le Voile du Temple est déchiré: la séparation a pris fin, ce qui était caché est révélé. La fusion symbolique des deux natures est totale, irrévocable. C'est cette considération capitale qui justifie les références unanimes des Évangélistes au Voile du Temple, sans autre qualificatif. Ici nous ne nous trouvons pas devant des points à débattre, mais devant la nature des choses par rapport à un événement sans parallèle qui ne laisse pas de place au doute.

Pour en revenir à la question de l'existence ou de la non-existence d'une initiation chrétienne extra-sacramentelle, on ne peut s'empêcher de remarquer que l'avocat éminent de cette thèse a dû entreprendre de vastes recherches avant d'être à même de mettre en avant les passages qu'il cite, citations qui, nous l'admettons, *pourraient* telles quelles avoir l'interprétation qu'il leur donne, mais qui pourraient aussi bien se prêter à une autre explication. A moins d'être écrites de manière à ne prêter à aucune équivoque, les citations tirées d'auteurs anciens doivent toujours, pour être appréciées à leur juste valeur, être étudiées dans leur contexte; autrement elles ne seront tout au plus que des indices possibles. En disant ceci je ne mésestime nullement la valeur de ces citations; l'autorité de leurs auteurs requiert l'attention la plus respectueuse. Tout ce que je cherche à faire remarquer c'est qu'une question aussi fondamentale que celle de la présence et de la nature d'un rite chrétien d'initiation d'institution supposée divine, ou tout au moins apostolique, ne saurait dépendre de la découverte laborieuse de quelques passages dans les écrits de tel ou tel Père de l'Église. Il est inconcevable qu'un élément essentiel ayant fait partie de la révélation originelle d'une des grandes religions soit tombé en désuétude ou soit oublié au point d'avoir besoin de savants pour prouver son existence *a posteriori*. De même, il est impossible d'avancer que l'on ait pu cacher son existence exprès, car il serait humainement impossible d'en garder le secret quand un grand nombre et un nombre croissant de personnes sont impliquées; dans un cas comme celui-ci, l'absence de références constitue en elle-même presque une preuve négative.

Je ne peux guère faire mieux que de citer quelques observations à ce sujet contenues dans une lettre reçue dernièrement d'un ami Orthodoxe qui non seulement entretient depuis longtemps des rapports avec le Mont Athos mais qui connaît aussi tous les écrits des Pères ayant trait à l'Hésychasme; après avoir lu les articles dans les *Etudes Traditionnelles*, voici ce qu'il m'écrit :

« Un autre point qui, je crois, n'a pas été spécifiquement relevé dans les *Etudes Traditionnelles* est que parmi les écrivains de la Philokalie, par exemple, il y avait des hommes qui non seulement connaissaient toutes les qualités requises (si c'est là le mot qui convient) pour atteindre aux plus hauts sommets spirituels, mais ont écrit à ce sujet. Si un rite initiatique indispensable en dehors et en plus des Sacrements avait existé, il est impensable qu'il n'en ait jamais été fait mention, même une seule fois ».

Si nous passons maintenant à l'étude de la documentation de l'article de M. Vâlsan, deux des exemples qu'il cite paraissent devoir retenir plus particulièrement notre attention : le témoignage de St. Clément d'Alexandrie au IIe siècle et, à l'époque byzantine, les extraits tirés des écrits de St. Syméon le Nouveau Théologien ; on peut y ajouter les archives du centre monastique d'Optino en Russie Centrale qui (bien que visiblement leur autorité ne soit pas au même niveau) sont d'un grand intérêt en vue de leur date récente. Au XIXe siècle des gens de toutes conditions y affluèrent pour y chercher des conseils d'ordre spirituel. La renommée d'Optino en Occident est due surtout au fait que ce centre a fourni à Dostoievski le prototype de son portrait quelque peu romancé du *Starets Zosima* dans *Les Frères Karamazov*.

Voyons d'abord St. Clément. M. Vâlsan s'est étendu longuement sur le fait que voici un saint appartenant à une génération qui suivait de près l'Ere Apostolique, qui a parlé en termes non équivoques d'une voie chrétienne de la Connaissance, ainsi que d'une *élite qualifiée* pour pénétrer les mystères à un degré qui n'est pas donné au commun des croyants. On voit ici toute la différence entre « les élus » et ceux qui ne sont qu'« appelés ». L'argument de M. Vâlsan est que ceci représente une preuve absolue de l'existence d'un ésotérisme véritable, avec tout ce que ce terme implique. Mais ce fait est-il contesté ? (9).

(9) Dans mon article sur « Le Voile du Temple » il n'a jamais été mon intention, comme d'aucuns l'ont cru, de faire peu de cas de la validité de la distinction exotérique-ésotérique

Même les historiens de tendance exotérique ont parlé (non sans suspicion) d'un prétendu « Gnosticisme Chrétien » qu'on associe avec le nom de Clément d'Alexandrie. Si l'on accepte le fait que toute religion intégrale comporte une dimension sapientielle et qu'il y aura toujours parmi les hommes une très grande diversité de capacités intellectuelles, il n'est pas difficile de situer dans les écrits de St. Clément les références se rapportant à une Gnose Chrétienne; les accepter à leur valeur nominale n'implique pas, cependant, le corollaire que l'accès initiatique à cette plus haute sagesse à laquelle il se réfère était autre que par la porte normale des Sacrements; tout au plus, bien que fort intéressantes en elles-mêmes les citations de M. Vâlsan laissent cette question en suspens.

Le cas de St. Syméon le Nouveau Théologien est différent, car ici M. Vâlsan prétend avoir découvert des références à un rite caractérisé, connu sous le nom de « l'imposition des mains » où il voit une forme extra-sacramentelle de l'initiation chrétienne telle qu'elle était en usage parmi les maîtres Hésychastes. Il faut signaler en passant que St. Syméon lui-même, bien qu'étant un Père de la plus haute autorité dans l'Église Orthodoxe et non moins dans les couches religieuses où l'Hésychasme avait cours, ne peut être désigné comme « Hésychaste » sans autre forme de procès. Une étude récente des écrits du Saint (10) révèle qu'on ne trouve pas dans ses œuvres autorisées une allusion spécifique à la « Prière de Jésus ». Il est entendu que ce fait ne diminue en rien l'importance du témoignge de St.

dans la tradition chrétienne ou dans toute autre tradition ; ces termes correspondent à une séparation naturelle et il n'est pas possible de s'en passer. Ce que j'ai voulu dire c'est qu'une séparation formelle des deux domaines, avec une division parallèle des rites en deux catégories comme, par exemple, *Shari'ah-Haqiqah* ou Confucianisme-Taoisme, était étrangère à la structure et à l'esprit traditionnel du Christianisme ; un aspect essentiel de la révélation Chrétienne est l'applicabilité « polyvalente » de ses rites.

(10) *Catéchèses* 1-5, texte et traduction du R. P. Joseph Paramelle S. J. (Editions du Cerf, Paris, 1963). Voir la préface de ce livre par M. l'Archevêque Basile Krivosheine.

Syméon et n'est rapporté ici qu'en vue de prévenir une méprise possible.

Le but avoué de l'enseignement ascétique de St. Syméon est de rendre aux hommes la grâce du baptême qu'ils ont reçu à l'origine mais qui par la suite a été corrompue par le péché; à cet effet il fait appel à divers moyens dont l'un est « l'imposition des mains » (des saints) dont il est fait état plus haut. Il souligne plus particulièrement la sainteté personnelle de celui qui est appelé à accomplir ce geste. Cette insistance sur un facteur subjectif évoque bien davantage une bénédiction — la *barakah* personnelle dont est doté tout saint véritable — qu'une initiation, qui au contraire reste par définition indépendante des qualités ou des défauts personnels de l'initiateur. L'objectivité impersonnelle est la note dominante de la transmission initiatique. Avoir pour maître un saint, être en rapport avec lui et de temps en temps recevoir sa bénédiction est assurément un facteur important dans le processus de transformation en actualité spirituelle de la virtualité que confère l'initiation. En Orient « la grâce du *Guru* » est tenue pour être pratiquement indispensable, bien que ne constituant pas en elle-même la grâce initiatique. L'état de disciple comporte un côté subjectif aussi bien qu'objectif. Dans son acception la plus large, la vie initiatique est un jeu réciproque de facteurs, mais il faut néanmoins faire attention de ne pas confondre les moyens « technique » et personnel de la grâce.

Une dernière référence aux écrits de St. Syméon servira peut-être à mettre plus en relief son attitude; parmi différents moyens qu'il cite pour rendre au baptême toute son efficacité quand celle-ci a été compromise par le péché sont les suivants : la rééducation morale, l'instruction, les jeûnes, les plaintes, les larmes, l'imposition des mains par une personne « éclairée », l'eau bénite, les huiles consacrées (qui ont brûlé devant une icône), l'habit monastique, les prières d'humilité, etc. Ce serait procéder d'une façon très arbitraire que d'isoler un seul facteur (l'imposition des mains) en vue d'en faire un rite d'affiliation initiatique. De plus, il paraît à peine concevable qu'une personne, et surtout le Nouveau Théologien,

parle d'une initiation comme si elle se trouvait sur un pied d'égalité avec les divers éléments d'ordre moral, émotif et parfois relativement secondaires et extérieurs dont il est fait mention plus haut. A la lumière de cette association hétérogène la question de la signification de l'imposition des mains se pose à peine.

En tout cas ce qui est certain c'est que dans les écrits de St. Syméon, comme dans tous ceux des Pères, aucun problème spirituel (ou méthode s'y rapportant) n'est jamais envisagé comme étant extérieur au cadre de la vie sacramentelle dans le Christ. Que ce soit un témoignage écrit ou le témoignage de personnes suivant une discipline contemplative selon la tradition Hésychaste et connaissant à fond toutes les sources autorisées existantes, toute l'évidence accumulée y converge. Il n'est pas question ici de quelque préjugé exotérique. Leur refus de toute suggestion que cette « imposition des mains » puisse être en elle-même une initiation est totale et unanime. Comme l'a dit un de ceux que j'ai consultés : « La place centrale qu'occupe dans l'initiation chrétienne le sacrement de l'Eucharistie l'exclut *a priori*. »

Ceci nous amène à Optino : mais nous nous trouvons ici devant une difficulté inattendue. Les citations sur lesquelles M. Vâlsan a fondé ses observations étaient, comme il l'a expliqué depuis lors, extraites d'une correspondance reçue il y a plusieurs années d'une source privée, se trouvant en dehors de la Russie. Or, c'est un principe très justement admis de toute discussion scientifique fondée sur des citations que celles-ci doivent être présentées sous une forme permettant à toutes les parties en présence d'en juger l'autorité, faute de quoi elles ne sauraient être admissibles en tant qu'évidence. Il en est de même, à plus forte raison , lorsqu'il s'agit de conclusions qu'on en a tirées unilatéralement. Il faut ajouter à cela que, pour tenter de retrouver la source de l'information concernant Optino et ses pratiques, j'ai moi-même consulté deux éminentes autorités de l'Église Orthodoxe Russe, ainsi qu'une histoire des monastères russes et leur spiritualité au cours du XIXᵉ siècle, mais ces démarches n'ont pas abouti. Il est vrai que le livre en question est écrit d'un point

de vue plutôt extérieur, mais il est très détaillé et aurait pu rapporter quelques faits ou autres pertinents à notre sujet. Par son usage des mots « les initiables » et « les initiés », M. Vâlsan traite implicitement comme déjà établie l'exactitude de la version des faits communiquée par son correspondant et l'exclusion de toutes autres interprétations possibles. Mais que son avis soit bien ou mal fondé, on ne peut pas s'attendre à ce que les autres puissent en décider tant que l'évidence des faits est présentée hors-contexte et sans références qui permettraient d'en contrôler la portée exacte.

Avant de quitter le sujet des citations, en voici deux autres qui portent sur la question de l'initiation chrétienne, l'une provenant de source occidentale, ce qui en un certain sens accroît son intérêt, l'autre provenant d'une source qui jouit de la plus haute autorité dans la chrétienté tant orientale qu'occidentale, à savoir : la *Hiérarchie Céleste* de St. Denys l'Aéropagite, universellement reconnu pour un maître de science ésotérique (ou mystique). Le passage cité est extrait des *Œuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aéropagite*, édité par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier 1963. (L'adjonction du préfixe *pseudo* au nom, fréquent dans les publications érudites, est toujours regrettable.)

La première de ces deux références concerne le rite hispano-gothique, tel qu'il fût établi en Espagne au VI[e] siècle, qui a atteint son plein épanouissement au VII[e] siècle sous la conduite de Saint Léandre et de Saint Isodore, et allait petit à petit vers son déclin qui a été très prononcé au XI[e] siècle. Un important point de repère est le *Traité d'Or* écrit par Saint Ildefonse en l'an 666 de notre ère, dans lequel il a expliqué en détail les doctrines et les rites de « l'Initiation Chrétienne » comme on l'appelait alors. Il était d'usage courant en Espagne à cette époque de parler des « Sacrements de l'Initiation Chrétienne » : le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie. L'office du baptême commence ainsi : « Si quis initiari quaerit sacramento sanctae fidei det nomen... » Une particularité suggestive de ces rites est l'usage fréquent de la formule « Ephphatha » — « Que soit

ouvert » (11) : cette parole a un son nettement initiatique bien qu'il soit difficile de citer ce fait comme évidence. Un autre point qu'il est intéressant de constater dans les pratiques hispano-gothiques des premiers temps est que le baptême pouvait alors se conférer de deux manières, à savoir : pour les catachumènes adultes, après avoir établi qu'ils étaient qualifiés à la suite d'un enseignement, pour les enfants en bas âge sans distinction, comme il est d'usage chez nous : pendant un certain temps les deux procédures ont existé simultanément. En mettant de côté toute question d'évaluation, voici au moins un cas où le mot « initiation » a été employé ouvertement dans l'Occident Latin, un fait qu'on ne saurait écarter comme étant tout à fait insignifiant. Par contre, dans l'Orient Grec on a toujours donné aux Sacrements le nom de « Mystères », terme qui depuis les temps très anciens a été chargé de sous-entendus initiatiques.

La citation de St. Denys l'Aéropagite, cependant, est d'un ordre très différent. La voici :

« Or donc la très sainte célébration des sacrements a pour vertu première en conformité avec Dieu, de purifier saintement les imparfaits; pour vertu moyenne d'illuminer et d'initier ceux qu'elle a purifiés; pour vertu dernière, qui résume les précédentes, de parfaire les initiés dans la connaissance des mystères auxquels ils ont accès. » Ceci se passe de commentaires.

Néanmoins, cela vaut la peine de faire remarquer que « l'Index terminologique » dans l'édition de M. de Gandillac donne les traductions suivantes :

I) *Myésis* : Divina Doctrina. Enseignement, initiation (s'applique au contenu même de l'initiation). (On peut ajouter à ceci que μύησις a toujours été le mot grec employé pour initiation, il n'y en a pas d'autres).

II) *Epopsia* : Intuitus, Epopsie (s'applique à l'acte même du sujet qui reçoit l'initiation).

(11) Marc 7. 34.

Il serait difficile de trouver une description plus succincte d'un processus initiatique complet en trois stages et gouverné par les mêmes rites, à savoir : les Sacrements. Le premier stage est relativement exotérique puisqu'il a trait à la purification de la substance psychique; le deuxième est l'initiation en soi, qui comprend la catalyse de la vision ou de l'intuition; le troisième est le fruit de l'initiation dans le perfectionnement de la Connaissance, en d'autres termes la « réalisation ».

***

Ce débat s'est étendu sur un vaste champ et nous a mené dans des directions très diverses : il en est de même pour la matière qui a tout d'abord fourni les bases de l'article sur « Le Voile du Temple », y compris même les considérations symboliques ayant trait au Voile lui-même : tout ceci, bien qu'important, est encore, à divers degrés, accessoire. A présent il est temps de retrouver un point de vue central à partir d'où l'on peut étudier l'évidence la plus capitale au sujet de la Révélation Chrétienne et de la tradition au moyen de laquelle elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours. En ce faisant, on laissera de côté toutes les questions qui concernent la dégénérescence humaine au cours de l'histoire chrétienne, dont il n'est pas nécessaire de récapituler ici l'étendue et les effets.

Le Christ a dit : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie; nul ne vient au Père que par moi ». *Il y a ici une revendication absolue* : elle doit être accompagnée d'une garantie non moins absolue. Par conséquent, il est impossible que la religion fondée par le Christ change de nature ou soit privée d'un élément essentiel quelconque; il est impossible qu'un des Moyens de Grâce donnés dès le commencement par le Fondateur change de caractère ou tombe en suspens ou devienne pratiquement inaccessible après un certain temps : ici le Christianisme en soi et les Sacrements institués par le Christ se tiennent. Suggérer que pour une raison contingente ceux-ci aient désormais absolument besoin d'un complément pro-

venant de sources non-Christiques est « hérétique » au sens précis du terme, c'est-à-dire arbitraire et contradictoire (12). Si cela était, on n'aurait d'autre option que de déclarer la tradition chrétienne imparfaite — à peine une véritable tradition — la plaçant ainsi dans un état d'infériorité vis-à-vis des autres religions : des subterfuges dialectiques ne peuvent pas cacher cette conclusion inéluctable. Il faut faire un choix : on ne peut pas jouer sur les deux tableaux.

Une fois qu'on a reconnu le caractère intégral du Christianisme, il devient légitime et utile de délibérer sur les modalités particulières de cette tradition. Il est clair, par exemple, que la spiritualité chrétienne, tout en n'excluant jamais aucun degré intellectuel, reste en général de caractère bhaktique : c'est une « Voie d'Amour » comparable, sous certains aspects, à la spiritualité *Vaishnava* dans l'Hindouisme (13) — sa propre spiritualité et son originalité parfaites ne sont, inutile de le souligner, en aucune façon

(12) La présence dans le monde chrétien de certains éléments « étrangers » tels l'Hermétisme ou les symboles empruntés au Druidisme, n'a rien d'anormal : toute tradition comprend quelques éléments analogues et il subsistera toujours un reste des pratiques antérieures qu'on adaptera à la nouvelle forme. Mais en aucun cas il ne saurait être affirmé que la nouvelle tradition a besoin de ces apports afin de continuer à fonctionner : ils peuvent apporter un enrichissement spirituel et méthodique d'une manière ou d'une autre, mais il faut néanmoins les considérer comme dispensables en soi.

(13) Pendant que j'écrivais ces pages un visiteur brahmane de Madras est venu me voir et, sans que je lui demande, il m'a fourni de nombreux renseignements sur les attitudes *Vaishnava* qu'il opposait aux attitudes typiquement ascétiques, universalistes et advaitiques des *Shaivas*. La spiritualité *Vaishnava* typique, dit-il, en dehors de la prédominance très répandue des thèmes bhaktiques (comme dans le Christianisme ses formes de *jnâna* ont souvent une nuance bhaktique) fait preuve d'une exclusivité de caractère typiquement « religieux ». Ce qu'on appelle souvent à tort la « tolérance » des Hindous Shivaites (et des Bouddhistes, surtout ceux qui appartiennent aux races jaunes) s'accompagne d'un manque de sentimentalité dans l'ambiance traditionnelle. Par exemple, un *Vaishnava* ne mettra jamais les pieds dans un sanctuaire *Shaiva*, tandis que le contraire est normal. Tout ceci démontre que même en Inde, on trouve des points de comparaison (*mutatis mutandis*) avec certains traits qu'on associe avec la perspective chrétienne.

compromises par cette comparaison. Le but de la Gnose Chrétienne correspondra donc, d'une manière générale, à ce que les Hindous désignent sous le nom de *parabhakti*, l'Amour Transcendant qui, en tant que tel, rejoint la Voie de la Connaissance au point précis où l'on ne distingue plus l'un de l'autre. Arrivé à ce point on peut admettre librement que bien que la religion chrétienne ne le cède en rien aux autres religions quant au nombre et au degré d'éminence de ses saints, ceux qui, comme Maître Eckhardt ou St. Denys l'Aéropagite, se conforment au type du « sage », du pur *jnânin*, sont comparativement peu nombreux, comme on pourrait s'y attendre dans un secteur de l'humanité où l'élément contemplatif est beaucoup moins en évidence que l'élément actif; cependant le nombre attribué à chacun des genres n'affecte pas foncièrement la question de qualification et de toute manière la sainteté implique un très haut degré d'intelligence, bien que la nature de la réalisation de chacun peut être différente sur tel ou tel point déterminé.

Envisagé sous un angle « opératif », il faut chercher la clé de la spiritualité chrétienne dans le rite Eucharistique, point de convergence par excellence de la Grâce Chrétienne où, pour le Chrétien, toutes les autres grâces se trouvent en principe renfermées et où la réalisation à tous les niveaux possibles de compréhension trouve sa substance. L'Eucharistie défie toutes les catégories habituelles; si les textes hispano-gothiques dont il a été fait état plus haut dans cet article l'ont dénombré, ainsi que le Baptême et la Confirmation, parmi les rites initiatiques, il est assurément possible de justifier leur action du fait que sa fonction est précisément celle-là, à savoir : de fonctionner en tant qu'agent catalyseur de la réalisation, d'abord virtuellement et ensuite, en rapport avec l'intellection, en tant qu'actualité. Présenté sous la forme exotérique, comme dans un catéchisme ordinaire, l'Eucharistie est ici pour donner à l'homme la possibilité d'atteindre le Paradis; le sacrement de la Pénitence en est le prélude; sa finalité réside en un salut quasi individuel. Vue à la lumière de la *bhakti* ou de l'amour qui par définition participe à la fois aux Petits et Grands Mystères l'Eucharistie assimilée

comme il se doit permet à l'homme de passer au-delà des limites de l'illusion dualiste par l'amour : c'est le rite parabhaktique dont le but déclaré est l'« Union »; tandis que, vu par l'œil de la Connaissance, *jnâna*, c'est le rite advaitique par lequel l'union est reconnue comme n'étant pas autre chose qu'une « déification » — ici le terme employé traditionnellement par les Pères grecs convient parfaitement au contexte.

La typologie spirituelle chrétienne est partout attribuée à la rencontre et à la fusion de l'Humain et du Divin dans le Christ, que préfigure le mélange du Pain et du Vin dans le calice; toutes les institutions chrétiennes reflètent plus ou moins ce principe. Que des appuis rituels identiques (les Sacrements) se prêtent à toute la gamme des exigences spirituelles, depuis celles de l'ordre exotérique dans toutes ses multiples ramifications, en passant par la dimension bhaktique, jusqu'au plus profond du secret initiatique est une orientation typiquement chrétienne. Il est assez évident que ceci correspond à une possibilité comme une autre en est de diviser les rites d'après leurs diverses finalités; c'est l'originalité particulière du Christianisme d'avoir réalisé la première de ces éventualités. La polyvalence de tous ses moyens de Grâce, y compris les dogmes — si on les lit avec un œil pénétrant ce sont là des clefs de la connaissance métaphysique — rend témoignage de cette union des deux Natures en Une Personne qui a donné naissance à la tradition chrétienne et dans laquelle elle doit trouver son accomplissement.

Marco PALLIS.

MISE AU POINT

Nous nous étions engagé par avance à publier tout ce que M. Marco Pallis aurait jugé utile d'ajouter à sa thèse ou contre la notre, et c'est pourquoi nous venons de faire place à son nouveau texte sur la question débattue de l'initiation chrétienne. Cependant nous n'y trouvons aucune clarté supplémentaire, et aucune solution des difficultés de fond : les objections dirimantes faites à sa thèse et à sa façon de lire et de comprendre la thèse de Guénon n'empêchent pas M. Pallis de maintenir ses conclusions ; les preuves de fait ainsi que les arguments doctrinaux apportés par nous pour appuyer la thèse normale ne lui semblent pas suffisants non plus pour le faire changer d'avis. Et pourtant le nouvel article donne l'impression d'avoir été écrit pour ne pas manquer de maintenir autant que possible la position doctrinale avancée ; aussi, pour ne pas perdre l'occasion de faire quelques critiques nouvelles, de plus en plus à caractère personnel contre Guénon, ce que nous aurions préféré ne pas voir se préciser.

En effet, M. Pallis avait appuyé sa thèse de l'initiation sacramentaire à caractère « éso-exotérique » sur le symbolisme du Voile du Temple et de son déchirement ; il pensait comme d'autres auteurs non-avertis de l'existence de deux voiles, qu'il s'agissait d'un voile séparant le Saint d'avec le Saint des Saints. De notre côté (1), en rappelant ici la dualité des voiles, dont, si l'un s'était déchiré l'autre ne le fut pas, nous avions fait remarquer que l'on ne pouvait plus envisager des conséquences symboliques totalisantes : une communication et une interpénétration complète entre intérieur et extérieur ; de ce fait, dans le cas du déchirement du voile qui gardait

(1) Voir « *L'Initiation Chrétienne* — Réponse à M. Pallis », *E.T.*, nos 389-390, mai-juin et juillet-août 1965.

l'entrée du Saint des Saints, thèse de M. Pallis, il ne peut plus être question que d'une communication à l'intérieur du Temple, mais non pas avec le Vestibule (ou Parvis ou encore Portique) qui correspond au domaine de l'exotérisme. De plus, ayant montré que d'après un maître comme Origène qui représente la science spirituelle de l'école d'Alexandrie et qui avait spécialement traité du symbolisme des voiles, ce n'est pas le voile entre Saint et Saint des Saints qui s'était déchiré, mais celui entre Saint et Vestibule — c'était d'ailleurs l'opinion des Pères de l'église en général — nous fîmes alors observer que l'intercommunication avec l'extérieur ne pouvait plus engager tout le mystère du Temple : celui du Saint des Saints subsistait intégralement distinct.

Pour M. Pallis toutes ces contrariétés ne changent finalement rien : il ne pouvait s'agir en réalité, semble-t-il, que du voile « le plus important », celui qui couvrait l'entrée du Saint des Saints, et malgré la subsistance de l'autre voile la communication de l'intérieur avec l'extérieur se produisait ! Pour M. Pallis ce déchirement signifie en outre maintenant « le moment de la fusion symbolique des deux natures, fusion totale et irrévocable ».

Nous ferons quelques objections à propos de cette surcharge de spéculations symboliques.

Tout d'abord, la fusion des deux natures avait eu lieu, selon la doctrine chrétienne, par l'Incarnation et la naissance humaine, non pas par la fin de la carrière historique du Christ (1). Ensuite, le symbolisme du Temple avec ses trois parties est celui de la trichotomie initiatique corps-âme-esprit de l'être humain total ou de l'Homme Universel (2). Quand Origène, donnant une explication de véritable sages-

(1) On pourrait même remarquer que la Passion fut au contraire l'occasion du crucial et dramatique *Eli, Eli, lama sabactani* dont le symbolisme est en lui-même l'inverse de celui de l'Incarnation.

(2) Nous avions déjà signalé un certain parallélisme de données entre les trois synoptiques et le 4e évangile : d'un côté le coup de lance au flanc, de l'autre le déchirement du Voile. Le coup de lance s'est exercé sur le corps ; on voit là encore la raison de la correspondance du voile déchiré avec celui qui donnait sur le Vestibule.

se, indiquait que le plus important des voiles, et donc tout ce qu'il signifiait, était resté intact et que c'était au chrétien de travailler à enlever le dernier voile qui représentait l'obstacle le plus intérieur, on peut dire que lui-même était en accord avec un tel schéma symbolique (1).

Maintenant, si sur un thème aussi facilement jugeable dans son économie M. Pallis peut, quoi qu'il arrive, soutenir encore ce qui lui convient, il n'y a pas beaucoup d'espoir d'une entente ou d'une conclusion en commun accord. Cette question symbolique est l'image même du fond intellectuel qu'elle doit introduire. Et effectivement nous trouvons ensuite résolues dans le même style toutes les autres questions difficiles pour sa thèse.

On se rappelle que M. Pallis avait présenté la thèse de Guénon sur l'initiation chrétienne et sur le rôle des sacrements de la façon la plus irréelle. Guénon était accusé d'avoir déclaré que le Christianisme, avant d'avoir franchi trois siècles, « avait perdu son héritage essentiel » et était resté depuis dans « un état d'émasculation exotérique ». Nous avons rétabli alors les choses avec des citations textuelles à l'appui, qui montraient que pour Guénon l'adaptation du Christianisme impliquait au contraire la continuité essentielle initiatique, et ceci dans un ordre qui devait rester ésotérique par rapport à l'exotérisme de la nouvelle structure (2) ; aussi, qu'il n'a jamais été

(1) Quant au fait même de la révélation des choses cachées lors de la constitution du Christianisme nous avons montré aussi (pp. 159-160) que de telles révélations (accompagnées des occultations simultanées) sont le propre de toute tradition nouvellement fondée, et que cela ne change rien quant à la distinction naturellement nécessaire, dans la structure d'une tradition à forme religieuse, entre religion générale et voie particulière initiatique.

(2) Le Christianisme originel qui avait eu une position initiatique et ésotérique à l'intérieur du Judaïsme (et qui après le Christ, pendant quelques siècles encore, d'après certains témoignages, se maintint ainsi dans des lignées du Judéo-christianisme) en garda une analogie à l'intérieur de la forme de religion nouvelle qu'il eut après cette adaptation, chez les Gentils ; la nouvelle élite initiatique fut ainsi appelée, à la suite de St Paul, *Rom.* 9, 6 : « Nouvel Israël », « Véritable Israël », « Israël selon l'esprit » (opposé à celui « selon la chair ». (Cf. René Guénon : « Le nom d'« Israël » n'a-t-il pas été souvent employé aussi pour désigner l'ensemble des initiés, quelle que soit leur origine ethnique, et ceux-ci... en fait forment réellement le « peuple élu »... » (*Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante*, dans *Le Voile d'Isis* juillet 1932, repris dans chap. VI des *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*).

question que cette adaptation providentielle, représentée par la nouvelle forme religieuse, ait signifié la perte de l'ordre initiatique qui en restait nécessairement l'axe (1). Or cette remise en ordre des notions n'a servi à rien, puisque M. Pallis soutient encore maintenant — et dans des termes volontairement péjoratifs et provocateurs — que, selon Guénon, les rites ésotériques du Christianisme originel « ont « pris une portée réduite à un certain moment de « l'histoire en vue de faire face aux besoins réduits « d'une collectivité humaine dotée de moyens intel- « lectuels insuffisants : l'Occident », et alors, naturellement, M. Pallis oublie d'ajouter que selon Guénon l'essentiel initiatique subsistait toujours et se continuait pour une élite analogue à celle pour laquelle il avait été révélé initialement. Il continue donc de plus belle : « Cette réduction de la spiritua- « lité chrétienne (à une ou deux exceptions près) (?) « à un rang exotérique permanent est décrite comme « ayant été « providentielle » (2). Ceci revient à dire « que depuis de nombreux siècles la tradition chré- « tienne et les moyens de grâce qu'elle prévoit com- « munément n'ont pu suffire à répondre qu'aux « besoins des intelligences médiocres, de manière que « ceux qui étaient dotés de capacités suffisantes pour

(1) Il est même possible de dire que c'est M. Pallis, et lui tout seul, qui soutient que cet ordre purement initiatique et ésotérique du temps de la carrière historique du Christ a été « perdu » pour le Christianisme, parce que depuis le Déchirement du Voile la nouvelle tradition, selon lui, a pris une structure nouvelle ambivalente, « éso-exotérique », ce qui correspond bien plutôt à un véritable « exotérisme » ainsi que nous le préciserons plus loin.

(2) A l'occasion, M. Pallis ironise sur l'idée qu'une telle adaptation puisse être « providentielle », parce qu'il comprend toujours que, selon Guénon, il s'agirait en tout cela simplement et uniquement d'une privation des Sacrements de leur caractère initiatique, et de l'absence d'une initiation normale maintenue en dehors de l'ordre exotérique.

« suivre le chemin d'une gnose (et ceux qui main-
« tiennent ce point de vue se comptent sans doute
« parmi ces derniers) ont été obligés de chercher
« ailleurs le moyen d'actualiser la vision des mystè-
« res plus grands auxquels ils aspiraient ». Tout
cela est strictement ahurissant ! Car, qu'est-ce qui
empêchait les chrétiens qui se croyaient qualifiés
pour la gnose de chercher et de prendre cette voie
en sa forme chrétienne ? Comment est-il possible de
parler pour l'époque traditionnelle normale du
Christianisme d'obligation « de chercher ailleurs ».
alors qu'une telle nécessité ne pouvait se faire sentir
que beaucoup plus tard en Occident, à l'époque con-
temporaine par exemple, quand on s'est rendu compte
que l'intiation et l'ésotérisme chrétiens étaient deve-
nus pratiquement inaccessibles.

L'extension providentielle du Christianisme hors le milieu originel devait comporter une adaptation formelle et des modifications structurales d'ensemble, mais l'essentiel restait le même. C'est pourquoi les protestations que M. Pallis réitère plus loin sont incompréhensibles : « Il est impossible, dit-il, que la religion fondée par le Christ change de nature ou soit privée d'un élément essentiel quelconque ». Nous répétons, tout changement valable ne pouvait venir que par la volonté du Législateur divin représenté après le Christ par le Saint-Esprit envoyé en son nom et opérant dans le cadre de l'Eglise (1), et il n'était pas question de priver ainsi le Christianisme d'une grâce, mais d'en assurer une autre. Par contre, les pertes de grâces ou de dépôts traditionnels ne sont pas le fait du Législateur, mais celui des hommes. Il n'est que trop connu, hélas, que les communautés et leurs institutions traditionnelles peuvent déchoir et se corrompre, et perdant l'esprit traditionnel perdre aussi des grâces. Là nous touchons à une question différente ayant trait au cycle de la vitalité spirituelle de l'humanité, et à la question de la revivification des formes traditionnelles. C'est pourquoi ce que dit encore M. Pallis, confondant d'ailleurs réformes providentielles et effets du temps, n'a pas

(1) Voir notre article précité, pp. 176-177.

de sens non plus : « il est impossible que des moyens de grâce donnés dès le commencement par le Fondateur changent de caractère ou tombent en suspens ou deviennent pratiquement inaccessibles après un certain temps ». Et pourtant tout cela peut arriver par une suite d'événements où il est question même du retrait du centre spirituel ésotérique de la Tradition (1).

Dans la suite du passage cité, M. Pallis dit une chose tout à fait extraordinaire : « Suggérer que pour une raison contingente ceux-ci (i.e. les Sacrements) aient désormais absolument besoin d'un complément provenant de sources non-Christiques est « hérétique » au sens précis du terme, c'est-à-dire arbitraire et contradictoire etc. ». Ici M. Pallis a dû comprendre encore, à sa façon, on ne sait quelle chose, mais en tout cas il n'est pas admissible d'insinuer que Guénon ou d'autres qui suivent le même point de vue ont pu proposer quelque chose de ce genre qui entrerait dans la catégorie des syncrétismes ou des mélanges de formes traditionnelles (2).

M. Pallis fait en outre à Guénon un procès spécial, bizarre même par son insistance, pour avoir dit dans un de ses plus importants articles, *Christianisme et Initiation*, qu'il ne s'est « jamais senti aucune inclination pour traiter spécialement ce sujet (les questions concernant le caractère propre du Christianisme), pour plusieurs raisons diverses, dont la première est l'obscurité presque impénétrable qui entoure tout ce qui se rapporte aux origines et aux premiers

(1) Ici nous pourrions rappeler ce que disait Guénon quant aux effets des déviations traditionnelles successivement accentuées après la destruction de l'Ordre du Temple : « ...un jour vint où ces Rose-Croix eux-mêmes durent quitter l'Occident dont les conditions étaient devenues telles que leur action ne pouvait plus s'y exercer, et, dit-on, ils se retirèrent alors en Asie, résorbés en quelque sorte vers le Centre suprême dont ils étaient comme une émanation ». (*Les Gardiens de la Terre Sainte*, dans *Le Voile d'Isis*, août-sept. 1929, repris dans le chap. III des *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*).

(2) Dans cet ordre de choses, nous nous rappelons seulement la suggestion faite par M. Pallis lui-même à la fin de son article sur le Voile du Temple (*E.T.*, mars-avril 1965) selon laquelle des Chrétiens pouvaient « avoir recours à un *guru* appartenant à une autre forme » (traditionnelle).

temps du Christianisme etc. ». Or, cela est tout à fait compréhensible du fait même que ce n'est qu'une question historique et que la question principale de la nature et des moyens de l'initiation chrétienne n'avait jamais fait de problème pour lui. En tout cas, en étant amené à traiter de ce sujet, il l'a fait de façon magistrale et on lui en est reconnaissant de différents côtés. Pour M. Pallis la question des origines n'est pas obscure. C'est qu'il n'est pas au courant des discussions qu'il y a entre les théologiens mêmes, depuis longtemps, et surtout dans les dernières décades ! Nous reviendrons dans une autre occasion sur les changements qui s'opèrent actuellement dans ce domaine des études et qui arrivent à vérifier les thèses guénoniennes, et, chose significative, par la plume même d'auteurs qui avaient déjà eu l'occasion d'écrire pour les combattre.

Mais il n'y a pas que la thèse de Guénon qui soit mal rendue par M. Pallis ; il y a aussi sa propre thèse qui d'un article à l'autre ou d'une page à l'autre est présentée de façon différente. Nous avions déjà fait remarquer dans notre article de 1965 qu'il n'y a pas de coïncidence entre la thèse qui attribue aux sacrements actuels le caractère de rites d'initiation, et la thèse de M. Pallis qui considère que ces sacrements ont dès leur origine un statut ambigu « éso-exotérique » : la première de ces conceptions considère l'emploi exotérique des sacrements comme un simple « état de fait », irrégulier même au regard de leur nature, la deuxième reconnait aux sacrements dans leur emploi généralisé un « état de droit » conforme à leur définition constitutive, et où il n'y a aucune irrégularité. La différence, on le voit, sous le rapport « législatif » est énorme. M. Pallis ne semble pas s'en rendre compte, car en prenant acte, par une vague allusion, de notre remarque, il déclare maintenant que sa conception qui est « quelque peu différente, est d'accord sur le fond » (avec l'autre)... « les principaux sacrements chrétiens, initiatiques à « l'origine (comme l'a aussi déclaré Guénon) n'ont « pas jusqu'à nos jours subi de transformation essen- « tielle de caractère. L'extériorisation générale du « point de vue chrétien qui s'est produit ces der- « niers temps — ce qui est indéniable — peut être

« attribuée à l'incompréhension humaine à un stade « avancé ; il n'est pas nécessaire de l'attribuer à des « causes plus mystérieuses ! » Et nous, qui, d'après le précédent article de M. Pallis, croyions vraiment que les sacrements et leur fonction étaient solidaires de l'événement mystérial du Déchirement du Voile ! Nous voilà maintenant engagés à considérer que leur extériorisation — survenue « ces derniers temps » — n'est à attribuer qu'à l'incompréhension humaine « à un stade avancé » ! M. Pallis estime donc maintenant que l'extension des sacrements à la communauté chrétienne entière n'est qu'un « état de fait » assez récent, et il agit ainsi très probablement pour ne pas se séparer trop de la thèse précédente : ce faisant il annule néanmoins sa propre thèse. Nous ne sommes que plus à l'aise pour faire remarquer que la divergence, entre les deux conceptions que M. Pallis veut apparenter, est telle qu'en réalité les sacrements ne peuvent pas être les mêmes de l'une à l'autre : ceux de la thèse précédente sont ceux que le Christ avait fondés et pratiqués avec les Apôtres lorsque la voie christique occupait dans le Judaïsme la position normale d'une voie initiatique dans un cadre traditionnel général ; ceux de la thèse de M. Pallis conditionnés par la Passion, tirent leur caractère du Sacrifice du Christ. Il y a différence de « date » de départ, comme il y a différence de « vertu » opérative, comme il y a différence de « statut » ; il devait y avoir aussi différence de « carrière historique », mais M. Pallis veut la faire disparaitre maintenant. Nous devrions même dire davantage : en réalité des rites définis dès le début comme « éso-exotériques » seraient plutôt des rites de religion générale qu'on considère d'ordinaire comme « exotériques », et qui doivent être pratiqués également par ceux qui ont reçu une initiation véritable par ailleurs (1).

(1) Car il ne faut pas oublier que, ainsi que le précisait Guénon, « les rites exotériques peuvent, pour ceux qui ont « reçu une telle initiation, être transposés en quelque sorte « dans un autre ordre, en ce sens qu'ils s'en serviront com- « me d'un support pour le travail initiatique lui-même, et « que par conséquent, pour eux, les effets n'en seront plus « limités au seul ordre exotérique comme ils le sont pour la « généralité des adhérents de la même forme traditionnelle ;

D'autre part quant à ce que nous avons dit nous-même sur la question de l'initiation chrétienne, M. Pallis estime que notre point de vue est différent de celui de Guénon ; cette opinion inattendue s'explique naturellement par la même fausse idée qu'il s'est faite dès le début au sujet de la thèse de Guénon, et que M. Pallis ne veut pas abandonner malgré nos rectifications (il est vrai que cette idée est tellement pratique quand on veut critiquer Guénon !). En tout cas, il déclare aussi que notre point de vue est « plausible » en soi, mais insuffisamment prouvé en fait pour être accepté. Pour une fois nous touchons à quelque chose qui permet de s'entendre.

Notre contribution personnelle en cette discussion, à part certaines vues doctrinales qui développent le point de vue guénonien, a surtout consisté, tout d'abord, dans un premier recueil de données documentaires puisées chez différents auteurs des époques de pleine réalité traditionnelle du Christianisme, données qui témoignent de l'existence d'un ésotérisme chrétien normal, et qui signalent quelquefois aussi l'existence de rites de transmission initiatique. A ce chapitre nous pouvons ajouter maintenant d'autres éléments, et nous pensons revenir prochainement sur tout cela en traitant de la question du Christianisme originel.

D'autre part, nous avons apporté certains renseignements d'ordre privé quant à l'existence contemporaine d'une initiation hésychaste et du rite de rattachement qu'elle comporte. D'autres données nous sont parvenues depuis. Comme les interprétations doctrinales doivent tenir compte et s'accommoder

« en cela, il en est du Christianisme comme de toute autre « tradition, dès lors qu'il y a ou qu'il y a eu une initiation « proprement chrétienne. Seulement, il est bien entendu que, « loin de dispenser de l'initiation régulière ou de pouvoir en « tenir lieu, cet usage initiatique des rites exotériques la « présuppose au contraire essentiellement comme la condition « nécessaire de sa possibilité même, condition à laquelle les « qualifications les plus exceptionnelles ne sauraient suppléer, « et hors de laquelle tout ce qui dépasse le niveau ordinaire « ne peut aboutir tout au plus qu'au mysticisme, c'est-à-dire « à quelque chose qui, en réalité, ne relève encore que de « l'exotérisme religieux ». (*Christianisme et Initiation* dans *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, p. 23).

finalement des faits constatés, nous en rapportons le détail et les circonstances dans la chronique que nous mettons en annexe de cette mise au point, sous le titre *Etudes et Documents d'Hésychasme*. Il en résulte que la lignée hésychaste d'Optino s'était remanifestée de façon spontanée il y a un quart de siècle en Roumanie ; d'après des renseignements venant de personnes rattachées actuellement à cette lignée, il y a en plus du rattachement initial, une série d'initiations appelées « bénédictions » au sujet desquelles on a peu de précisions, mais qui rappellent certaines formes initiatiques occidentales à degrés. Les personnes (moines ou non) qui accordent le rattachement y sont habilitées d'une façon spéciale. Les références que nous donnons dans notre article documentaire seront suffisantes pour permettre aux lecteurs de s'orienter le cas échéant, s'ils veulent vérifier ces renseignements. Les renseignements que nous avons donnés dans notre article de 1965 proviennent de la branche moldave de l'hésychasme païssien (1). Tout cela nous dispensera, espérons-nous, de communiquer des lettres personnelles dont le contexte n'intéresse que nous-même.

***

Il est opportun de dire un mot au moins sur la situation spéciale d'un rite comme celui de l'Eucharistie sur lequel insiste M. Pallis, et dont les vertus envisagées par les maîtres de la gnose chrétienne apparaissent avec des vertus incontestablement initiatiques.

Il n'y a rien de surprenant qu'un même moyen, un rite ou un support sacré, puisse avoir des vertus initiatiques pour les uns et des vertus d'ordre simplement religieux ou encore « mystique », pour les autres. Nous rappellerons ici un exemple assez clair

(1) L'auteur des dites lettres, un ami personnel, ayant eu connaissance du dit article, nous a écrit aussitôt : « J'assume de nouveau solennellement les affirmations que je t'ai faites et que tu reproduis, mais combien de nuances décisives aurais-je à ajouter et je ne vois pas comment je pourrais le faire dans une correspondance ».

que nous avons déjà cité dans notre article de 1965 (p. 153, note 1), celui du Coran dans la tradition islamique : toutes les sciences métaphysiques et cosmologiques, initiatiques et religieuses, ésotériques et exotériques, ainsi que tous les moyens opératifs correspondants s'y trouvent. Cependant ce Coran est enseigné en principe à tout le monde croyant ; il s'agit d'un don divin général, d'une institution régulière centrale, occupant cette place de plein droit et non par un glissement « de fait » : il s'agit seulement d'observer certaines règles élémentaires de convenance quand on l'approche. La prière ordinaire « exotérique » n'est pas possible pour qui que ce soit si on ne récite pas un fragment de ce Coran qui est la révélation humaine et verbale de la Science, de la Grâce et du Pouvoir divins, la descente sensible du Verbe universel. — On voit suffisamment l'analogie de situation avec l'Eucharistie (1). Or, le fait ordinaire — exotérique donc — d'apprendre le Coran, de l'étudier, et de pratiquer, ne saurait constituer par lui-même une initiation.

Pour être plus explicite encore, il faut dire aussi que les institutions sacrées du domaine appelé « exotérique » ne sont pas solidaires d'un emploi ou d'une conception « exotériste ». Il y a à faire une différence entre exotérisme en tant que « point de vue » et exotérisme en tant qu'ordre institutionnel et pratique des choses. Le point de vue « exotériste » est incompatible avec l'aspect et le sens initiatique et ésotérique des choses, mais les rites et les moyens de l'exotérisme qui sont des choses sacrées s'harmonisent d'une façon naturelle avec le point de vue initiatique, sans toutefois conditionner celui-ci, et ceci d'autant moins que l'ordre initiatique dispose, en outre, de rites qui lui sont particuliers.

M. VÂLSAN.

(1) Il nous faudra une autre occasion pour développer certains aspects de cette analogie, et montrer notamment comment elle arrive à expliquer la différence de situation de la notion du « Livre sacré » entre Islam et Christianisme.

ÉTUDES ET DOCUMENTS D'HÉSYCHASME

I

Hermès, 4 (N° sur *Le Maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient*) a publié un article de Mgr. André Scrima, intitulé *La tradition du Père spirituel dans l'Eglise d'Orient*. Nous nous y arrêtons pour signaler un élément documentaire d'un certain intérêt pour les études actuelles sur l'Hésychasme. Après avoir parlé, en dernier lieu, de la lignée des *startzy* d'Optino (Russie centrale) qui remonte au rénovateur hésychaste, établi en Moldavie, Païssy Vélitchkowski (1722-1794), l'auteur, Archimandrite du Patriarchat Œcuménique, rattaché lui-même, apparemment, à l'Hésychasme, dit en conclusion de son texte :

« C'est à un autre Père spirituel, de la lignée du « staretz Païssy, très proche de nos jours (il fut « enlevé à ses disciples en octobre 1946), que nous « allons demander le mot de la fin. Avec la même « humble et limpide conscience des spirituels de tou- « jours, le Père Jean, « le pèlerin étranger », adres- « sait, peu de temps avant sa disparition, à ses fils « spirituels de Roumanie une lettre (inédite) qui, « pour contenir son testament, n'en explique pas « moins pourquoi il ne saurait y avoir, dans ce « domaine, de « dernier mot » ; en voici les lignes « finales : »

Nous interrompons ici la citation pour donner quelques explications. Nous savions déjà quelque peu nous-même, de par ailleurs, l'histoire de ce moine qui arrivé inconnu de Russie en Roumanie pendant la dernière guerre a vécu quelques années dans les

milieux monastiques roumains avant de retourner en son pays pour y mourir ; d'après des renseignements plus complets, il se désignait et tenait à ce qu'on le désigne, entre les siens, par l'épithète de « Pèlerin étranger » ou encore « Jean l'Etranger » ou enfin « l'Etranger » tout court. Certainement, il y avait là un titre de catégorie initiatique, et on se reportera sur ce point, à ce que Guénon a écrit des épithètes de « voyageur » et d'« étranger » qui sont les deux significations du terme *peregrinus* d'où vient « pèlerin », ainsi que du rapport particulier que le symbolisme du « voyage » présente avec le Compagnonnage (1).

Nous reproduisons maintenant le fragment de lettre annoncée par le texte de Mgr. Scrima :

« ...C'est ainsi que le Seigneur m'a fait don de ce « qui s'appelle « la Tradition charismatique de l'héri- « tage spirituel », et de la grâce de conduire les « âmes vers le salut.

« En portant mon regard en arrière pour contem- « pler le chemin parcouru, moi, le pèlerin qui depuis « 64 ans marche sur les sentiers de cette vie, je « reconnais que le Seigneur, dès le commencement, a « bien voulu verser dans mon jeune cœur l'invincible « flamme de son Amour.

« Je Le bénis, car Il s'est empressé de remplir « ma vie intérieure et de la combler de son ineffable « miséricorde. Je me suis humilié devant la plénitude « de ses dons qui surpassent toutes les beautés ter- « restres et que ni le monde, ni l'intelligence humaine « ne peuvent pénétrer.

« Je Le bénis car, dès mes premières années, Il « m'a porté par ses voies mystérieuses jusqu'à la sour- « ce intarissable d'où la grâce jaillit en flots abondants « et que les anciens Pères gardaient dans les ermita- « ges, les montagnes et les coins cachés aux yeux du « monde.

(1) *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, p. 52 : *A propos des pèlerinages*.
C'est naturellement dans cette perspective traditionnelle que s'inscrit aussi le document intitulé *Les récits d'un pèlerin russe*, paru tout d'abord en russe à Khazan vers 1865 et connu en français surtout depuis la traduction de J. Gauvin publiée en 1943 à Neuchâtel.

« Oui, je bénis le Seigneur qui, au seuil de mon « âge mûr, a fondu ensemble dans le creuset de « mon jeune cœur cette abondance de grâces dont « je vis et qui me renouvelle aujourd'hui encore. « Malgré les souffrances et les sentiers tortueux de « mon existence, Il a veillé à ce que ce trésor ne « soit pas perdu ; Il l'a conservé et en a pris soin « afin qu'il ne diminue point. Voire même, pour « parler avec une spirituelle audace, je puis rendre « témoignage que moi aussi, tout humble et indigne « que je sois, j'ai fait partager à tous ceux qui l'ont « cherchée en vérité la grâce qui m'était confiée.

« Oui, c'est Lui seul, le Seigneur, qui s'est tou- « jours donné en partage à tous les pèlerins de « notre pèlerinage terrestre, qui les a fait venir jusqu'à « Lui par les sentiers mêmes de leur vie quotidienne « pour étancher leur soif spirituelle.

« Or, la soif de l'Esprit ne peut être apaisée et « rien ne saurait la combler. Et plus sa grâce se « déverse dans l'âme, plus elle en fait croître la capa- « cité et la remplit. Il en est ainsi, en vérité.

« La miséricorde de Dieu et la Grâce de Notre- « Seigneur Jésus - Christ soient avec vous tous. « Amen ! »

Connaissant nous-même le texte intégral de cette lettre dans sa version roumaine (l'original est en russe et nous ne le possédons pas), nous ajouterons quelques remarques utiles à propos de cette traduction française.

Tout d'abord la première phrase reproduite, qui aurait eu besoin, de toute façon, de quelques éclaircissements, pourrait être plus exactement nuancée de la façon suivante : « C'est ainsi que le Seigneur m'a accordé ce qui s'appelle « la mise en possession, par acte de grâce, d'*un* héritage spirituel » (*înmînarea harica a unei mosteniri duhovnicesti*) (1), ainsi que la charge de conduire les âmes des hommes vers le salut (*precum si încredintarea conducerii spre mîntuire a sufletelor oamenilor*) ». On remarquera, tout d'abord, que le texte roumain parle « d'*un* héritage

(1) Le terme roumain *inminarea* (étymologiquement « mise en main », du latin *in manu*) signifie « le fait de remettre à quelqu'un une chose ».

spirituel », de façon indéterminée, non pas de « *l'*héritage spirituel », car il n'y a pas qu'un seul genre d'héritage spirituel. La « charge de conduire les âmes des hommes » mentionnée ensuite, apparaît comme une chose différente, bien que vraisemblablement conditionnée par l'existence de l'héritage reçu.

Au deuxième alinéa, il n'est pas sans intérêt de reproduire une mention incidente qui ne figure pas dans la traduction française ; d'après la version roumaine le Père Jean dit à l'endroit : « ... je vois comment le Seigneur s'est empressé dès le début, par son acte d'élection divine (*prin alegerea sa dumnezeiasca*), à verser dans mon jeune cœur un invincible amour de feu pour Lui ».

Au quatrième alinéa, où il est question de son accès à la « source intarissable » et où — d'après la version roumaine — il faut lire au pluriel, aux « sources intarissables » de la grâce, on se demande s'il y a là l'indication d'un événement de mode exclusivement « intérieur » et s'il n'y a pas aussi une allusion à quelque démarche extérieure et à une découverte subséquente. La mention des « voies mystérieuses » par lesquelles le pèlerin fut « porté » aux dites sources, puis la précision donnée que ces sources étaient celles « que les anciens Pères gardaient dans les ermitages (1), les montagnes et les coins cachés », permettent une telle acception, d'autant plus que la référence à la garde des « anciens » Pères, implique que, depuis un certain temps déjà, les « sources » n'étaient plus situées aux « endroits » de jadis, et qu'elles devaient se trouver nécessairement encore plus en dehors d'un monde où elles n'avaient ni leurs anciens supports, ni des gardiens comme autrefois. La notion des centres spirituels ordonnateurs des formes traditionnelles, celle de leurs possibilités de « retraite » ou d'« émigration » plus ou moins lointaine (soit vers des centres spirituels « voisins », soit vers le Centre Suprême dont tous les centres particuliers procèdent originairement) ainsi que celle de leur possible « remanifestation » à quelque moment favorable du cycle traditionnel, dans le domaine des traditions respectives, ces notions que l'on tient de l'enseignement initiatique de René Guénon peuvent faire comprendre quels sont les éléments d'un caractère institutionnel et plus technique qui doivent sous-tendre certains événements et développements spirituels comme ceux dont il est parlé de façon allusive dans cette épître.

(1) Le mot du texte roumain pour « ermitages » est *sihastrii* adaptation du grec *hesychasterio* (de même en roumain *sihastru* = « ermite » vient du grec *hesychastos*).

A la fin du cinquième alinéa et au sixième, le Pèlerin, tout en affirmant les transmissions de grâce spirituelles faites par son ministère, prend la précaution, qui est d'ailleurs de style en pareille matière, de dire que le pouvoir opérant ne lui appartient pas, mais est au Seigneur. A l'occasion, puisque certains, comme M. Marco Pallis (Voir *Le Voile du Temple*, *E.T.*, nov.-déc. 1964, pp. 265-266), en partant de la notion que le Christ est le principe de toute opération spirituelle, croient pouvoir conclure à l'absence, dans le Christianisme, de toute transmission initiatique par l'intermédiaire de maîtres (gérontes, staretz, etc.), on peut leur faire remarquer que, en fait, les choses se passent de façon, pourrait-on dire, tout à fait normale...

La signature de la lettre est : « Jean, le Père étranger », une variante de plus de son épithète.

Enfin, pour souligner encore l'intérêt du document initiatique que constitue cette lettre, nous en citerons un passage caractéristique qui se trouve dans la partie non-publiée par Mgr. Scrima :

« Depuis que j'étais un jeune homme, l'œuvre divi-
« ne de la Providence a été bienveillante à l'égard
« de mon cœur, et, dans la voie de mon salut, m'a
« fait don de la bénédiction de grâce donnée par
« héritage. Elle m'a fait don également d'un guide
« spirituel (vivant) sous la grâce, qui jouissait d'une
« grande vie intérieure. Puis Dieu m'a fait don, direc-
« tement, de Son appui de grâce, plein de sagesse et
« de fermeté sur la voie de ma pérégrination spiri-
« tuelle ».

Visiblement il y a là l'énonciation successive de trois faits différents, intervenus distinctement dans la carrière du « Pèlerin étranger » : une « bénédiction de grâce » initiale, ce qui peut se comprendre comme le premier rattachement à la voie hésychaste (1). Ensuite vient la mention d'un guide spirituel authentique qui semble devoir être compté à un moment différent de celui où eut lieu la « bénédiction » initiale. Enfin, il est question d'une intervention divine directe, événement qui se trouve exprimé dans les termes d'une sorte de confirmation. Malgré les formulations sommaires, nous avons là, sans aucun doute, des faits caractéristiques d'une voie initiatique.

Enfin, il n'est pas négligeable de trouver dans une autre phrase de la partie non-publiée de cette lettre la mention suivante : « Heureux ceux qui n'ont pas douté de moi, votre pauvre père et confesseur (2), qui me trouve « étranger envoyé... » D'après cela on comprend que le Père Jean avait agi, notamment par son voyage en Roumanie, selon une orientation fonctionnelle précise, malgré les apparences extérieures.

Nous préciserons aussi, en cette circonstance, que nous avons reçu dernièrement du milieu religieux roumain où avait vécu le Père Jean pendant la guerre, des renseignements qui confirment ce que nous avons soutenu au sujet du rite de rattachement hésychaste dans nos articles sur la question de l'initiation chrétienne. Ainsi au sujet de la « bénédiction » (en roumain *binecuvîntarea*) introductive dans la pratique hésychaste, un de nos récents correspondants, ancien professeur universitaire à Bucarest, nous écrivait dernièrement ceci : « J'ai été initié — ou comme on dit en langage hésychaste — j'ai

(1) L'expression « donnée par héritage » veut certainement dire que la « bénédiction » respective n'est pas un acte accompli par le « bénisseur » à titre personnel, par exemple en raison de sa sainteté propre, mais à titre fonctionnel, en rapport avec une chose instituée et transmise par héritage.

(2) Le mot roumain est ici *duhovnic* (d'origine slavone) qui, à part le sens spécial de « confesseur », a lui-même un sens de « père spirituel » (en slavon et en roumain *duh* = « esprit »).

reçu la « bénédiction » de la part d'un disciple du Père Jean (1). L'hésychasme athonite a subi dans le nouvel Athos (2) un remaniement russe. La personne (très autorisée) avec laquelle j'ai parlé n'a pu me dire jusqu'où est allé ce remaniement ; elle tient seulement du Père Jean, que dans la discipline hésychaste, il y a 7 étapes spirituelles qui correspondent aux 7 mystères évangéliques, et que dans chacune de ces étapes le « pèlerin » reçoit une « bénédiction », c'est-à-dire une initiation ».

Dans une lettre ultérieure, le même correspondant nous précisait ceci après consultation d'un disciple direct du Père Jean, qui occupe en outre une place importante dans la hiérarchie ecclésiastique : « En ce qui concerne le pouvoir de transmettre la « bénédiction » en matière de prière de l'intelligence (*rugaciunea mintii*), le Père B. est catégorique : seuls ceux qui reçoivent une *délégation spéciale*, par un *rite spécial*, peuvent transmettre cette prière ». Le même Père B. considère aussi « comme indiscutable le caractère initiatique de la bénédiction hésychaste ».

Ce que nous consignons ainsi, dans cette rubrique, peut être versé au dossier des discussions que l'on a encore d'autre part sur la question de l'initiation chrétienne.

II

Des différentes citations que nous avons faites plus haut, il résulte que dans les milieux en question la bénédiction introductive à la pratique hésychaste est présentée comme une initiation. Un témoignage dans le même sens, nous l'avions remarqué dans une

(1) On s'aperçoit, là-aussi, que la bénédiction introductive dans la pratique hésychaste est considérée comme une « initiation ».

(2) Epithète d'Optino ; le remaniement dont il s'agit se rapporte à l'œuvre du rénovateur Païssy et des *startzy* de la fin du 18e siècle.

étude parue il y a déjà une dizaine d'années dans *Istina* (nos 3 et 4, 1958, Boulogne-sur-Seine), intitulée *L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine* et portant au lieu de signature l'indication « Un moine de l'Eglise orthodoxe de Roumanie ». Mgr. Scrima, par une mention de l'article paru dans *Hermès* (1) fait savoir maintenant qu'il est lui-même l'auteur de la dite étude, et comme de plus il y a dans les pages respectives des données qui peuvent être évoquées utilement ici, car elles ont un rapport direct avec le document que nous venons de commenter, nous allons en reproduire les parties qui nous intéressent plus spécialement. En même temps, nous aurons à faire quelques remarques critiques et certaines mises au point (2). Du reste, c'est à cause du contexte critiquable de ces données et de la complexité d'une mise au point satisfaisante qui aurait été nécessaire à l'occasion, que nous n'avons pas voulu avoir recours à ce témoignage lorsque nous avons rédigé notre réponse à M. Pallis intitulée *L'Initiation chrétienne* (*E.T.* nos 389-390, mai-juin et juillet-août 1965).

Précisons tout d'abord que l'objet de l'article publié par *Istina* était de signaler et situer, historiquement et spirituellement, l'événement que constitua l'apparition, dans les années 1946-1948, des 4 premiers volumes d'une Philocalie roumaine bien commentée, ainsi que le renouveau spirituel, et plus exactement hésychaste, que cette publication accompagnait et soutenait : « L'éclosion philocalique roumaine se « situe, écrivait le Moine, au point de convergence « d'une proclamation du témoignage écrit et du re- « nouveau de la vie de prière : cette même « coïn- « cidence » est le signe de son authenticité. Dans les « années quarante, des cercles où les laïcs se joignaient « aux moines, ont ressuscité, à la lumière des en-

(1) Voir *Hermès*, 4, p. 88, note 1.

(2) A vrai dire le travail en question mériterait un examen d'ensemble ; peut-être reviendrons-nous, en une autre occasion, sur les autres points qui nous y intéressent, à moins que ce ne soit lors de la publication de l'ouvrage d'ensemble que Mgr. Scrima annonce d'autre part sous le titre *Thèmes et structures en spiritualité comparée*, et où, semble-t-il, devrait être reprise la matière de ce travail plus ancien.

« seignements des Pères, la quête de la Prière du « cœur jusqu'au jour où la bénédiction venant de la « lignée du staretz Païssié (1) a été reçue. L'instant « de plénitude était de nouveau atteint. » L'allusion, tout le monde le comprendra maintenant, concernait l'apparition du Père « Jean l'Etranger » qui apporta dans ce milieu la voie hésychaste.

C'est en définissant le rôle des « corpus » philocaliques dans la vie de l'Eglise et de l'ordre monastique que l'auteur est amené à préciser les notions spécifiques de l'Hésychasme qui nous intéressent.

Nous tenons à relever dès le début la notion d'une nette réserve observée dans le monde orthodoxe, quant à l'examen ou le simple exposé publique des éléments constitutifs de la « tradition » hésychaste, et plus spécialement de ce qui concerne le côté technique de cette voie, choses qui ressortissent à un ordre plus ou moins ésotérique, et que nous pouvons d'ailleurs qualifier de proprement initiatiques. L'auteur se défend de vouloir enfreindre lui-même cette règle de convenance, mais il est cependant amené, au cours de son exposé, à donner quelques précisions inédites qui nous semblent, somme toute, assez bien venues, malgré des remarques moins réussies qui les accompagnent parfois.

Voici tout d'abord un passage qui touche à la question principielle de l'existence d'un « ésotérisme chrétien » :

« On est normalement frappé par le caractère « « technique » inaccoutumé de l'enseignement philo- « calique et de la pratique hésychaste : un jugement « défavorable, porté au nom de la mystique occiden- « tale autrement structurée, semble toujours justi- « fié (?). Il s'agit d'une transmission traditionnelle « incontestable ; n'y a-t-il pas là une occasion inespé- « rée (!), pour les représentants du traditionalisme « moderne (*sic*), de recevoir une éclatante confirma- « tion du sein même du christianisme, cette « reli- « gion » réfractaire à toute vérité ésotérique ? La tra- « dition philocalique n'est pas dénuée d'un évident

(1) Autre transcription du prénom de Paissy Velitchkowski le rénovateur de l'Hésychasme au 18e siècle en Moldavie et en Russie.

« élément de mystère (nom donné dans l'Eglise ortho-
« doxe non seulement aux sacrements, mais aussi
« à certaines hiérurgies ou encore à l'expérience spi-
« rituelle vue dans sa profondeur théandrique) : cela,
« également, à travers une optique prédisposée, vient
« évoquer, outre la notion d'« ésotérisme chrétien »,
« l'affinité, si non l'équivalence, avec les techniques
« spirituelles extrême-orientales (*sic*) : ce qui ne va
« pas sans soulever de nouvelles questions » (pp. 296-297).

Nous retiendrons de ce passage la mention d'une différence entre « hésychasme » et « mystique occidentale », due au « caractère technique » du premier ce qui rappellera certaines remarques de René Guénon (1) ; et il est intéressant de constater que l'expression « mystique occidentale » est elle-même comprise dans un sens guénonien ; nous retrouverons d'ailleurs plus loin d'autres mentions qui constituent une référence implicite à la doctrine traditionnelle telle qu'elle fut formulée par Guénon, bien que le nom de celui-ci ne soit jamais cité. Ensuite nous ferons remarquer pour une première fois l'affirmation que dans le cas de l'hésychasme il s'agit d'une « transmission traditionnelle incontestable » ; les allusions, à vrai dire quelque peu maladroites dans leurs termes, qui viennent ensuite, nous rassurent, si nous avions besoin, que l'auteur pense bien apporter une confirmation à la thèse de Guénon sur l'initiation chrétienne. Mais alors pourquoi parler de « traditionnalisme moderne », empruntant ainsi le langage de ceux qui ne comprennent pas le véritable point de vue traditionnel qui est proprement anti-moderne ? (2). A vrai dire, dans ces conditions, on ne voit même plus du tout comment il pourrait s'agir d'une « éclatante confirmation » puisqu'elle serait fournie aux représentants d'une position doctrinale qui devrait être alors pseudo-traditionnelle

(1) Voir *Aperçus sur l'Initiation*, p. 25.

(2) Pour dire toute notre pensée à cet endroit, il nous parait que l'auteur qui confiait son texte (le premier qu'il devait publier en France) à une revue catholique voulait ainsi donner des garanties d'indépendance par rapport à l'autorité doctrinale de Guénon ; n'empêche que même la façon de s'y prendre n'est pas des plus heureuses.

Au contraire, puisque au sujet de l'hésychasme le point de vue de Guénon et de ceux qui le suivent coïncide au fond avec le point de vue de la spiritualité orthodoxe (les questions de formulation ne devraient pas faire de difficulté insurmontable) (1), il était parfaitement logique d'espérer que des preuves supplémentaires viendraient, tôt ou tard, d'un côté ou d'un autre, s'ajouter à ce qu'on savait déjà de certaines sources et confirmer ainsi davantage dans le cas du Christianisme l'existence d'une constitution de base, considérée par tout le monde comme « normale », relative à la nature et aux moyens techniques de l'initiation véritable ; à ce propos, quand l'auteur veut parler d'« affinité sinon d'équivalence » avec d'autres formes traditionnelles orientales, il commet un *lapsus calami* (qui se répétera d'ailleurs dans son article) en employant le qualificatif « extrême-orientales », car on se rend compte qu'il pense alors à l'Inde. Ce qui est certain aussi c'est que le christianisme en tant que tradition proprement dite, quoique de forme religieuse, ne saurait être considéré comme « réfractaire » à toute vérité ésotérique que par ceux qui sont d'un esprit strictement exotériste (2), comme par exemple les théologiens catholiques — néo-thomistes surtout, mais bien d'autres également — qui ont combattu la thèse initiatique de Guénon et contesté l'existence d'un « ésotérisme chrétien ».

Le passage suivant nous permettra de mieux situer la notion de la « transmission incontestable » dont il vient d'être question :

« Il est nécessaire, pour commencer, de reconnaître
« qu'on se trouve devant une « tradition ». La vie

(1) Nous avons résumé ce point de vue dans notre article « *L'Initiation chrétienne* — Réponse à M. Marco Pallis » publié dans les *Etudes Traditionnelles* de mai-juin et juillet-août 1965 ; la thèse de Guénon sur l'Hésychasme s'y trouve citée aux pp. 178-181.

(2) Quant aux objections d'ordre verbal qu'un lecteur superficiel pourrait formuler à l'égard de la thèse de Guénon lui-même, elles se trouvent réduites à leur juste mesure par les affirmations de base contenues dans les citations que nous avons réunies dans les pages 160-161 de notre article précité de 1965.

« spirituelle a toujours été conçue dans l'Eglise « orientale comme une transmission vivante, une « *paradosis*, véhiculant l'Esprit incarné dans l'histoire. « Pour évident que cela soit, il n'y a ici aucune place « toutefois pour un conflit d'importance avec la Tra- « dition de l'Eglise tout court, ni pour une distinction « de nature d'avec celle-ci. C'est le souffle du même « Esprit-Saint qui allume le feu de la Prière du cœur « et le garde brûlant dans l'Eglise ; dans une posi- « tion d'intériorité, il est vrai, mais qui, précisément « à cause de cela, ne permet aucune dépréciation éso- « térique (*sic*) de la vie spirituelle réalisée sous « d'autres formes. (Nous dirons, en précisant, que « si un mystère n'est pas un secret, cela est particu- « lièrement vrai du mystère chrétien, continuant la « condition même du Dieu Incarné, à la fois offert « dans sa plénitude à chacun, et invisible pour ceux « qui ne le voient pas. On est, essentiellement, dans « un autre univers que celui de la doctrine ésotérique « protégeant, par une initiation secrète, sa « vérité « universelle » contre les psychiques et les hyliques. « La distinction, elle-même extérieure, entre ésoté- « rique et exotérique, est dépourvue de sens ici, car « il ne s'agit plus d'une continuation cachée et niant « le temps, d'un passé sacré, mais d'une continuation « de Présence, à chaque instant créatrice et vivifian- « te, — on dirait d'une contemporanéité de l'Esprit. « Il nous semble opportun de discerner, dans ce sens, « entre la tradition de l'Eglise et les autres formes « traditionnelles, en cours de réanimation artificielle « à l'heure actuelle) » (pp. 300-301).

On retiendra de ce passage, comme une chose positive sous le rapport initiatique, cette notion de la « tradition », et aussi ce sens du mot *paradosis* qu'elle traduit, car à vrai dire ni l'un ni l'autre de ces termes ne s'employaient d'ordinaire dans l'acception soulignée ici. En tout cas, ce n'est pas nous qui ferions une difficulté sur ce point. On comprendra parfaitement aussi le souci de l'auteur de ne pas dissocier l'Esprit de la tradition intégrale ni d'en opposer les formes opératives, mais d'affirmer, par contre, la cohésion organique de la tradition hésychaste avec la Tradition de l'Eglise. Et quant à nous, nous concevons cela d'autant plus facilement que

nous savons qu'il en est de même dans les autres traditions à forme religieuse, ou monothéistes : on ne conçoit pas autrement le *Taçawwuf* dans le *Dîn* de l'Islam, ni la *Kabbalah* dans le Judaïsme. Mais, bien entendu, on ne pourrait plus employer les mêmes formules unifiantes et totalisantes si on considérait plus spécialement les moyens techniques et les modalités pratiques de l'hésychasme, car alors l'esprit spécifique de la voie initiatique dérivé de l'Esprit total serait appelé à apparaître avec ses caractères propres qui ne peuvent être confondus avec les autres spécifications de l'Esprit (1).

Pour ce qui est du mystère chrétien « qui n'est pas un secret », l'auteur a en vue ainsi essentiellement le mystère de la Foi, autrement dit la révélation fondamentale d'un crédo commun, « symbole » sans lequel il n'y a pas de religion, qu'il s'agisse d'ailleurs du Christianisme ou de toute autre tradition à forme religieuse, et sur lequel sont ensuite fondés les formes doctrinales, les institutions sacrées, ainsi que les rites et tous les actes de la vie traditionnelle. Quant à la précision donnée qu'en ce cas « on est essentiellement, dans un autre univers que celui de la doctrine ésotérique protégeant par une initiation secrète sa « vérité essentielle » contre les psychiques et les hyliques », elle montre tout d'abord que l'auteur oppose ici le Christianisme surtout aux formes initiatiques antiques du monde gréco-romain, auxquelles on peut ajouter certains prolongements occidentaux, ensuite que du Christianisme même il n'envi-

(1) Pour qu'on nous comprenne bien, nous prendrons un exemple dans le domaine sacramentaire ordinaire. L'Esprit Un intervient et opère en chacun des sacrements avec une forme et une vertu particulières qui ne sont pas interchangeables avec celles d'un autre sacrement. Il en est de même *a fortiori* quand il s'agit d'un domaine encore plus particulier comme, par exemple, celui de la « bénédiction » techniquement instituée pour la pratique hésychaste ou, pour mieux dire, pour différents degrés de cette pratique. (Cf. notamment ce que nous avons rapporté plus haut au sujet des 7 « bénédictions » correspondant à une hiérarchie septénaire de conditions initiatiques). A cette multiplicité cohérente et hiérarchisée de formes de l'Esprit d'une même tradition nous avons fait déjà quelques allusions dans l'article de 1965, pp. 152-153, 176-177 et enfin 183-184.

sage ainsi que les aspects les plus extérieurs qui sont connaissables par toute la communauté et qui coïncident en fait avec ce qu'on appelle d'ordinaire l'exotérisme (1). Cette situation est comparable donc, sous le même rapport, à celle que l'on constate dans les autres traditions à forme religieuse, lesquelles sont très caractérisées par cette liaison organique constante entre les institutions propres à la voie initiatique et celles de la voie commune dont nous avons déjà parlé précédemment. Car, pour être plus explicite, dans ces formes traditionnelles, les voies initiatiques se présentent dans leur cadre traditionnel propre, comme des « voies de perfection » de la religion générale et elles le sont nécessairement, tout en étant aussi une certaine chose de plus, chose qui compte d'ailleurs plus que tout le reste : c'est ainsi que dans la tradition islamique le *Taçawwuf* est rapporté régulièrement à l'*Ihsân* (excellence dans la Foi et dans la Soumission à Dieu qui est le 3ème degré du *Dîn* (Religion) après les degrés de l'*Islâm* (la Soumission) et de l'*Imân* (la Foi). Mais si l'initié hésychaste, kabbaliste ou *mutaçawwif* sur sa voie spéciale qui comporte une influence spirituelle, une discipline et une méthode de travail correspondantes accède à des degrés supérieurs de l'être, il y a pour lui sanctification, transcendance, ouverture intuitive et accès à des mystères qui ne peuvent être compris des autres ni divulgués inconsidérément, et alors la différence d'avec les « psychiques » et les « hyliques » se produira par la force des choses même si ceux-ci, que ce soit par charité ou par simple prudence, ne sont pas désignés expressément comme tels... — Aussi, certes, il y a une « Présence » partout, mais combien de degrés toutefois dans cette « Présence » qui est celle de la toute possibilité ! il n'y a aucun intérêt à simplifier et à généraliser pour des besoins apologétiques, car on risque d'enlever alors la raison d'être de la voie hésychaste elle-même dans l'ensemble de la Tradition chrétienne. Remarquons que ce qui est dit à cet endroit, lorsque l'on oppose « une continuation cachée et niant le temps » à la « contemporanéité de l'Esprit » est incompréhensible dans cette formulation imprécise ; il nous faut laisser pour le moment, sans plus, ce point, et le reprendre lorsque nous retrouverons plus loin des notations plus explicites sur même sujet. — Enfin, s'il s'agit d'affirmer un avantage pour la « Tradition de l'Eglise » par rapport à quelque forme traditionnelle « en cours de réanimation artificielle à l'heure actuelle » — ce qui ne pourrait viser, à vrai dire, que des entreprises pseudo-traditionnelles — pourquoi mettre dans cette catégorie, et même sans aucune restriction, « les autres formes traditionnelles », comme si cela pouvait présenter quelque semblant de vérité, et encore, comme si l'auteur était personnellement en mesure de connaître les réalités spirituelles et ésotériques de l'ensemble du monde traditionnel. Ce manque du sens des proportions est tout de même inattendu. Il y a là, d'ailleurs, un illogisme évident : si dans les autres formes traditionnelles on était arrivé à l'état d'extinction supposé par ce propos, le monde actuel dans son ensemble serait déjà fini ; car ce n'est certainement pas une réanimation comme celle — authentique sans doute, mais tout de même bien modeste — du récent réveil hésychaste de Roumanie qui aurait pu repousser l'échéance générale d'une catastrophe devenue alors inexorable. Du reste les revivifications initiatiques ou plus généralement traditionnelles — et cela dans le domaine de toute forme traditionnelle affaiblie et déficiente — ne sont elles-mêmes possibles que parce que les forces de la Tradition en général sont encore vivantes et agissantes ; en pareil cas, il y a même conjonction d'interventions ou influences émanant d'autres formes traditionnelles intéressées à un redressement voisin, ainsi que nous l'avons déjà dit en différentes occasions (1), de

(1) On trouvera d'autre part ce que nous disons qu'il faut comprendre plus exactement par ce terme.

(1) Voir, en dernier lieu, *E.T.* janv.-fevr. 1968, pp. 33-34. — Nous rappelons aussi, à titre d'exemple, ce qu'a noté Guénon au sujet des influences islamiques en Occident à travers les Ordres de chevalerie, aussi dans le cas de Dante et plus tard dans le cas du Rosicrucianisme (Cf. *L'Esotérisme de Dante*) ; également au sujet de l'origine judaïque de l'ésotérisme des *Elus Coens* fondés par Martines de Pasqually au 18e siècle. — A propos du Judaïsme, le Moine roumain remarquait lui-même le cas du Hassidisme « contemporain de

sorte que l'avènement philocalique et le renouveau hésychaste parallèle des pays roumains ont pu être favorisés, sous quelque forme, ouvertement ou subtilement, de près ou de loin, et malgré certaines apparences, par le concours de facteurs traditionnels d'origine étrangère et pas nécessairement de forme spécifiquement chrétienne. Le seul fait que l'œuvre de Guénon est assez connue dans les milieux intellectuels roumains (cela était déjà commencé quelques années avant 1940) et maintenant de toute une génération de nouveaux hésychastes, est assez significatif (1).

Le passage qui succède immédiatement à celui que nous venons de commenter, concerne la transmission initiatique dans sa modalité et sa signification :

« Il nous faut, pourtant, aller plus profondément « et reconnaître cet Esprit comme l'esprit de filiation. « La vie de prière (et c'est le deuxième fait qu'on « voudrait souligner) naît à l'intérieur du cœur par « la bénédiction de l'Abbé, du Père spirituel qui n'est

l'hésychasme païssien originaire des mêmes régions ukrainiennes et carpatho-moldaves » (p. 31, note 35) ; seulement c'était alors pour déclarer aussitôt que « la part discrète qu'il doit à l'hésychasme ne saurait être niée » ; cette influence est possible en effet, seulement il faudrait pouvoir la montrer comme telle. Mais ce qui est précieux c'est que l'auteur admet de telles influences, et il admet même en principe qu'elles peuvent jouer aussi un sens inverse, quand il ajoute : « dans l'intense fermentation de l'époque et du milieu, les osmoses et les intercommunications spontanées ne cessaient de se produire ». Mais puisque, à ce sujet, l'auteur parle d'« osmoses » et d'« intercommunications spontanées », ce qui correspond plutôt à une conception naturaliste et sociologique des choses, il faut ajouter que lorsque les influences dont il s'agit sont des faits authentiquement initiatiques, elles ne se produisent pas comme de simples faits humains, dus aux contiguïtés locales et aux mélanges sociaux, mais comme des facteurs d'une économie providentielle des réalités.

(1) Il est très remarquable aussi que, malgré les conditions historiques connues, l'étude de l'œuvre de René Guénon n'a fait que se développer dans le milieu roumain. Un de nos récents correspondants, guénonien d'appartenance hésychaste, nous entretenant des lecteurs roumains de cette œuvre, nous écrivait textuellement que leur « nombre dépasse toute supposition », ce qui concorde d'ailleurs avec ce que nous savons par ailleurs.

« pas seulement le maître (*praeceptor*) mais littéra- « lement celui qui donne naissance (*non ex sangui- « nibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate « viri, sed ex Deo*) à un être nouveau dans le Christ, « à la fois le Fils et Notre Père. La lumière du « baptême est ainsi « réveillée » et portée vers sa « plénitude, c'est-à-dire vers la fin normale de la vie « chrétienne que la tradition orientale aime appeler « déification. La voie de l'hésychia y mène, et l'instant « de la bénédiction du Père l'ouvre, droite et ailée, « en écartant les dangers, les illusions, les aberrations « surgissant de l'ombre. (On ne peut pas s'empêcher « de considérer dans cette perspective, encore une « fois, l'initiation qui donne accès à la réalité secrète « dans les formes traditionnelles classiques comme le « vide de la bénédiction ou la méconnaissance de la « paternité, ce qui l'oblige à se rattacher inévitable- « ment au cycle impersonnel d'une vérité absconse et « à s'y arrêter. Tout se tient dans cet ordre de « faits) » (p. 301).

Malgré un style qui risque de nuire à la clarté des notions, on en dégagera comme donnée positive la précision que la voie de l'hésychia est ouverte par la bénédiction du Père spirituel ; par contre, lorsqu'il est ajouté que celui-ci « donne naissance » (bien entendu *ex Deo*) à un être nouveau, cela ne concerne plus l'acte initial qui ne représentait que la « conception » de cet être, mais l'« enfantement » même, c'est-à-dire l'œuvre accomplie.

Certes, il est dit en outre que cette bénédiction produit le « réveil » de la lumière baptismale (celle du baptême orthodoxe qui conclut la « confirmation ») ; n'empêche que la bénédiction du Père opère alors une « transmission » : celle d'un « esprit de filiation ». Telle est la règle hésychaste et elle est en somme comparable, d'après ce que tout le monde sait, avec l'initiation dans le *Taçawwuf*, avec, en ce dernier cas, la particularité, que l'*isnâd* (base institutionnelle) de celui-ci remonte explicitement et sans interruption par la chaîne des *chuyûkh* (sing. *chaykh* équivalent de « géronte » ou du « staretz ») jusqu'au Prophète qui est l'initiateur de la voie respective sur le plan humain.

Dans la parenthèse qui conclut ce passage, l'auteur, poursuivant ses vues apologétiques, en arrive à considérer que l'initiation dans les formes traditionnelles « classiques » comme « le vide de la bénédiction ou la méconnaissance de la paternité ». Le qualificatif « classiques » n'est pas bien précis, mais on comprend qu'il se rapporte, en tout cas, aux initiations antiques dont certaines ont pu d'ailleurs se maintenir assez longtemps parallèlement au cycle de l'initiation chrétienne. Mais comme on sait, là aussi, il y avait une « transmission » quelles qu'en aient été les modalités et les désignations, et un chemin avec un « guide », et comme de toute façon, en ce cas également, il s'agissait d'institutions et de révélations divines et non pas d'inventions humaines, les initiations respectives (dont à vrai dire on sait peu de choses et surtout de l'époque de leur décadence) étaient certainement ce qu'elles devaient être pour le monde traditionnel correspondant, afin que le but, essentiellement le même, c'est-à-dire la connaissance soit métaphysique, soit cosmologique, y soit visé et atteint ou tout au moins approché. Si les notions spécifiques et les termes techniques étaient autres c'est que les définitions traditionnelles des réalités et les formes sacrées instituées en conséquence, étaient différentes. Mais dans l'absolu, il n'est même pas interdit de penser qu'à l'époque initiale et normale des dites voies « classiques » — dont l'ancienneté devait être souvent préhistorique et non seulement préchrétienne - à la place fonctionnelle de la « paternité spirituelle » de la tradition chrétienne se trouvaient, à part l'indispensable « guidance » ou « maîtrise » initiatique (ce dernier titre n'étant jamais limité au sens exotérique de *praeceptor*), des modalités de contact avec les réalités supérieures, et des formes de direction initiatique tellement élevées qu'elles devinrent avec le temps inactuelles pour une humanité qui déclinait qualitativement de plus en plus (1). Que peut signifier dans ces conditions, l'idée

(1) On peut rappeler ici à titre d'illustration que, dans les mystères antiques, la théophanie — la Présence par excellence — était un fait opératif régulier. — L'histoire sacrée de l'Arche d'Alliance chez les Israélites qui au début était le support d'une

de l'auteur que de telles voies initiatiques auraient eu pour but de rattacher à un « cycle impersonnel » d'une « vérité absconse » auprès de laquelle « on s'arrêtait » ? Pense-t-il donc, que ces voies initiatiques considérées dans leur condition normale, avaient été fondées de façon quelconque, maladroite et inefficace, alors que leur fondateur n'est autre que Dieu, qui en tant que législateur est la Sagesse-même ? (Car, jusqu'à preuve expresse du contraire, nous supposons toujours que l'auteur est capable de comprendre l'origine également divine des multiples formes que revêtit la Tradition unique selon les temps et les régions du monde, bien que nous n'attendrons jamais qu'il fasse ouvertement une profession de foi universaliste ; il nous suffira de ne pas trouver sous sa plume des jugements comparatistes inéquitables ou tendancieux) (1). Nous préférons ne pas exprimer autrement notre déception sur ce point, d'autant plus que des considérations de cette sorte ne changent rien quant à la valeur des données positives que nous dégageons du même texte.

Plus loin, l'auteur résume ses constatations et formule quelques appréciations :

« Faut-il, dès lors, voir dans la tradition hésychaste « une *tradition d'arcane* ? On ne saurait l'affirmer « sans nuances ; ce qui revient à dire qu'on ne sau- « rait le nier sans nuances non plus. La nécessité « de garder un équilibre délicat dans l'appréciation « découle, en partie du moins, du fait que l'on a. « depuis quelque temps compliqué le problème par « des interprétations ésotéristes variées. Nous ne « croyons pas que celles-ci soient capables d'offrir « une lumière authentique pour l'intelligence de la « spiritualité hésychaste (tout en leur reconnaissant « le mérite normal d'entretenir une fermentation « générale des idées), simplement parce qu'elles relè- « vent d'une autre source que cette dernière. Il fau-

Présence divine visible jour et nuit, et qui perdit de plus en plus de son effectivité et de son importance, peut elle-même donner une idée de ce qu'étaient les ressources spirituelles des temps anciens.

(1) Notre remarque est d'autant plus opportune que Mrg. Scrima, ainsi que nous l'avons déjà relevé, envisage de publier un livre en matière de « spiritualité comparée ».

« drait donc laisser de côté les points de vue ainsi
« avancés et regarder plutôt, si possible de l'intérieur,
« *ab intra*, la situation concrète de l'hésychasme dans
« son contexte propre. Ce qui émerge alors, comme
« élément essentiel, est le fait qu'il est donné à l'inté-
« rieur de la Tradition de l'Eglise ; non pas comme
« une autre tradition, mais en tant que tradition
« contenue dans la Tradition, de même que (pour
« utiliser une image exacte de Grégoire Palamas) « le
« cœur est le corps le plus intérieur du corps ». Ou
« encore la prière du Cœur est la *voie* de la vie
« contemplative, le chemin toujours identique à lui-
« même et toujours nouveau à parcourir (ce qui pré-
« suppose la transmission, l'initiation, ou, de son
« meilleur nom, la bénédiction). En d'autres termes,
« l'extension de la structure formelle de la tradition
« sur le plan propre de la vie contemplative (témoi-
« gnage de son caractère monacal prédominant dans
« l'Eglise orientale) confère à celle-ci la constance, la
« discrétion, la rigueur des *sources* mêmes de la vie
« spirituelle coulant dans l'Eglise et la distingue
« d'une « école mystique ». Et son accès sera à la
« fois, normal et ouvert, ou difficile et dangereux,
« suivant que l'instant requis sera ou non venu. Il
« n'est pas rare, en effet, de rencontrer chez les Pères
« neptiques un avertissement concernant l'approche
« du mystère et l'injonction de s'y préparer : sous
« l'apparente répétition d'une norme généralement
« connue, ils annoncent discrètement l'entrée dans la
« partie « arcane » du texte considéré qu'il faudra
« interpréter en conséquence. Nous aimerions invo-
« quer comme exemple le merveilleux *Traité de la*
« *prière*, de Callixte le Patriarche, dont le huitième
« chapitre proclame pour les choses qui vont suivre :
« Que nul profane, que nul enfant encore à l'âge de
« lait ne touche à ces objets interdits avant le temps.
« Les Saints Pères ont dénoncé la folie de ceux qui
« cherchent les choses avant leur temps et tentent
« d'entrer dans le port de l'*apathéia* sans disposer des
« moyens voulus. Celui qui ne sait pas les lettres est
« incapable de déchiffrer une tablette. » (pp. 446-447).

L'auteur se montre donc hésitant quant à la question de savoir si la tradition hésychaste est une

« tradition d'arcane » ou non, et ceci pour la raison assez curieuse que « l'on a compliqué depuis quelque temps le problème par des interprétations ésotériques variées ». Or, tout d'abord, il apparaît d'après cela même qu'il y avait bien à ce sujet un « problème » avant que des interprétations ésotéristes, non précisées ici, viennent le « compliquer » ; on aurait eu droit de savoir comment ce problème avait été soulevé et formulé, comment on avait tenté de le résoudre et pourquoi il est resté un « problème », apparemment même pour les partisans de l'hésychasme. Ce moine orthodoxe qui cherche avant tout à assurer l'autonomie traditionnelle de cette voie initiatique du Christianisme oriental, et qui pour cela récuse les points de vue et les avis qui n'émanent pas du milieu hésychaste même, n'a ici d'autre souci que celui d'exclure les points de vue ésotéristes, et ne dit cependant rien des interprétations théologiques catholiques ou même orthodoxes qui ont peut-être la responsabilité d'avoir constitué un « problème » de l'hésychasme, si non de l'avoir aussi « résolu » dans un sens décevant, pour dire le moins.

Ce faisant l'auteur est sûr de résoudre lui-même son problème. Mais la première constatation que l'on peut faire à cet égard c'est qu'il le rend encore plus insaisissable, en employant ici une expression peu courante, qui n'a rien de défini par elle-même, et qu'il n'explique pas en elle-même non plus. En effet que signifie tout d'abord une « tradition d'arcane » pour pouvoir ensuite répondre ce qu'il en est dans le cas de l'hésychasme ! Car c'est par rapport à cette notion que le « problème » de l'hésychasme se trouve posé ici. Or « arcane » peut vouloir dire plusieurs choses, tout comme l'expression de « secret initiatique » étudiée par Guénon dans ses *Aperçus sur l'Initiation* (ch. XII, XIII et XVIII) ; il y a plusieurs formes de ce secret : secret « essentiel » qui est ineffable par nature, secrets secondaires établis par institutions sacrées ou par discipline spirituelle et concernant des domaines variés : secrets de sciences et d'arts traditionnels, secrets de rites et de symboles, secrets de « moyens de reconnaissance » etc. ; et nous pensons que si l'auteur avait eu recours à ces notions de valeur générale (qu'on ne trouve étudiées

et situées dans leur ensemble nulle part ailleurs que chez Guénon) il n'aurait pas risqué de « compliquer » le problème, et il aurait eu même les meilleures chances de comprendre son sujet et de l'éclaircir.

A juger d'après les points auxquels l'auteur touche quand il s'applique à définir la voie hésychaste sous le rapport de cette notion d'« arcane » on se rend compte que la question aurait dû être en réalité pour lui double, et il eût été intéressant de voir comment y répondent certains tenants actuels de la position hésychaste, apparemment plus disposés que d'autres à contribuer à éclaircir des problèmes de première importance pour la conscience traditionnelle de notre temps :

1. Tout d'abord, il s'agit de savoir si dans la Tradition chrétienne, il y a un « ésotérisme chrétien » comme domaine particulier de la spiritualité, caractérisé par un but à part, une doctrine adéquate, réservée, et des moyens spirituels propres, ou si au contraire il y a seulement une spiritualité générale, certes aux multiples thèmes et degrés, mais sans séparation formelle à partir de quelque point et sous quelque rapport objectivement déterminé, entre, d'une part, une voie spéciale et réservée ,d'autre part, une religion commune.

2. Ensuite, et quelle que soit d'ailleurs la réponse qu'on aurait obtenue à la première question, il importe de savoir surtout s'il y a une « initiation » à l'hésychasme, constituant le rattachement formel à cette voie par un acte spécial qui pourrait être soit un « pacte d'adhésion », soit un « rite de transmission » (et on devrait préciser aussi ce qui est transmis alors), soit les deux à la fois par implication.

L'une de ces questions porte sur l'existence d'un « ésotérisme », l'autre sur celle de « l'initiation spéciale », or si l'adoption de la notion imprécise de « tradition d'arcane » permet de répondre à la première par une profession de foi spiritualiste ambiguë susceptible de faire tous les jeux utiles, les faits engageaient à répondre de façon nettement affirmative à la deuxième question qui, techniquement, est capitale, car cette réponse signifie que les sacrements

ordinaires indispensables à tout le monde chrétien et profitables aux ésotéristes comme aux exotéristes et même davantage, ne suffisent pas pour se trouver vraiment dans la voie hésychaste. Seulement, des hésychastes comme notre auteur, ne diront pas avec netteté que cette initiation appartient à un ordre ésotérique parce qu'ils trouvent la notion d'ésotérisme gênante, et que du reste l'existence de cette initiation, qui est la bénédiction introductive du « père spirituel » n'est pas une institution secrète. Hélas, et nous autres, nous avons toutes les peines du monde à faire admettre à des esprits comme M. Pallis que l'initiation hésychaste existe comme telle, qu'elle transmet quelque chose en même temps qu'elle lie, et que le « père spirituel » est donc bel et bien un « initiateur » ou plutôt « l'initiateur » chrétien indispensable sur le plan humain !

Dans le passage dont nous nous occupons ici, à part cette attestation de l'initiation hésychaste, (qui est en somme la « confirmation éclatante » dont l'auteur parlait liminairement) (1) et à part la déclaration déjà connue que l'hésychasme est « une tradition contenue dans la Tradition », on trouve peu de choses vraiment caractéristiques.

La notation incidente venue par l'analogie structurale avec le corps de la tradition, et disant que « la prière du Cœur est la *voie* de la vie contemplative », n'énonce pas une donnée d'arcane, mais une notion élémentaire et universellement connue de la méthode

(1) Un autre témoignage hésychaste utilisant une terminologie analogue existait déjà dans *Prière et Sainteté dans l'Eglise russe* (Ed. du Cerf, 1950) (c'est nous qui soulignerons) : « Il n'y a que lui (le *staretz*) et lui seul qui puisse *initier* le disciple aux degrés supérieurs de la prière mystique, et l'« enfant » qui agit en dehors du consentement de son « père spirituel » devient presque sûrement la proie des démons. Cette *initiation*, d'ailleurs, ne se borne pas à des conseils et a un enseignement intellectuel mais c'est une *véritable transmission de forces spirituelles. Par la prière et la bénédiction* du staretz *le disciple reçoit les dons de la Grâce divine* » (pp. 135-136). Un autre passage du même ouvrage mentionne, sans être trop explicite, une transmission plus caractérisée : « St-Serge de Radoniège ,avant de se retirer dans la solitude est béni par un « ancien » qui lui *transmet le don* de la « science spirituelle » (pp. 132-133).

initiatique, qui est simplement présentée ici d'une façon simplifiée et quelque peu vague.

Les caractères de la vie contemplative énumérés ensuite pour la différencier d'avec toute « école mystique » n'ont malheureusement rien de précis ni de spécifique. Les conditions d'accès à la voie ne sont pas définies non plus, et la mention de la préparation préalable et des précautions à observer n'est pas suivie d'explications instructives. Après tout, il se peut que cette façon de présenter les choses soit due aussi au fait que l'auteur n'avait pas une connaissance suffisante de ces matières.

Dans un autre passage que nous allons reproduire et où nous trouverons aussi qu'en fin de compte, l'auteur s'est décidé à retenir, dans le cas de sa tradition, l'expression d'« arcane » si non la notion elle-même, il fait ainsi le point final de ses constatations :

« Nous tenons ainsi les éléments de l'« arcane hésy-
« chaste » : finesse de la doctrine, transmission d'un
« lignage spirituel, discrétion (silence et discernement
« des esprits). Suffisant à la définir en propre à l'in-
« térieur de l'universelle Tradition de l'Eglise, dont
« ils participent, ces mêmes traits refusent d'autre
« part toute identification forcée avec n'importe
« quelle « vérité ésotérique » constituée sur une base
« impersonnelle, partant d'« en-deçà ». Ajoutons,
« donc la quatrième note distinctive : l'humilité (il
« ne s'agit pas, évidemment, d'une attitude psycho-
« logique, mais d'un état proprement métaphysique),
« signe de l'abandon du soi et de communion à la
« Personne absolue qui a voulu néanmoins dire :
« Qui a semetipso loquitur gloriam propriam quaerit;
« qui autem quaerit gloriam ejus qui misit eum, hic
« verax est et injustitia in illo non est » (*Jo.*, 7, 18).
(pp. 447-448).

D'après ce que nous avons dit précédemment, personne ne pensera que nous pourrions vouloir forcer l'identification de l'« arcane hésychaste » avec n'importe quelle « vérité ésotérique » ; quant à nous, nous avons simplement relevé l'analogie de l'hésychasme avec les voies initiatiques des autres traditions actuelles à forme religieuse, et il est assez

heureux que l'on puisse faire une telle constatation pour le Christianisme d'Orient, car celui d'Occident semble beaucoup moins favorisé sous le même rapport. D'ailleurs, franchement, n'étaient les traditions comme l'Islam dont la voie initiatique, le *Taçawwuf*, a fait depuis la fin du XIX[e] siècle, l'objet constant des recherches d'orientalistes, laïques et religieux, et enfin, heureusement, des exposés d'un écrivain de langue occidentale, intégré lui-même à cette voie et à la Tradition respective, comme René Guénon, il est vraisemblable que l'on n'aurait pas encore su à ce jour dans tout le monde occidental et chrétien même dans son ensemble, ce que sont l'initiation et l'ésotérisme véritables ; ni compris qu'il y a un « esprit traditionnel » universel qui rend possibles les comparaisons et les analogies inter-traditionnelles, aidant ainsi à prendre conscience de la réalité d'une vérité unique qui constitue par elle-même et en raison de ses multiples ressources la chaîne et la trame de toutes formes du monde sacré, aussi bien que de l'existence universelle elle-même.

Mais que signifie au juste la « n'importe quelle vérité ésotérique » non-admise par notre auteur comme terme de comparaison, parce que « constituée sur une base impersonnelle, partant d'en-deçà » ? C'est une sorte d'énigme, qui a certainement rapport avec « la continuation cachée et niant le temps » que nous avions relevée précédemment sans pouvoir la bien comprendre non plus. Il se peut que tout cela veuille assurer à la voie hésychaste, comme au Christianisme lui-même, quelque privilège d'unicité et d'incomparabilité, et la notion de la Personnalité divine y pourrait jouer un rôle déterminant. Nous, aux *Etudes Traditionnelles*, n'aurons pas à nous arrêter pour examiner le sérieux de telles conceptions exclusivistes, tout en n'ignorant pas qu'il y a dans chaque voie traditionnelle véritable une originalité qui constitue sa raison d'être en tant que forme à part de la vérité unique, mais non pas en tant que la Vérité tout court. En tout cas, nous ne connaissons pas de voie traditionnelle, de forme religieuse ou autre, qui s'affirme partir « d'en-deçà » ; toutes partent d'un Principe qu'elles affirment d'ailleurs être le seul.

Chose remarquable ,immédiatement après ce trait

lier et particulariste, l'auteur ajoute, comme note distinctive finale de l'arcane hésychaste, « l'humilité » précisée comme « proprement métaphysique ». Il est donc permis de tout espérer. Ce qui est réjouissant encore c'est que l'expression et même le sens de « proprement métaphysique » sont ici strictement « guénoniens ». A la bonne heure.

On trouve, en conclusion de ce paragraphe, le rappel des paroles du Christ s'expliquant sur son enseignement : « Celui qui parle de sa propre part, cherche sa propre gloire ; mais celui qui cherche la gloire de Celui qui l'a missioné, est véridique, et il n'y a point en lui d'imposture ». Bien sûr, cette citation vient d'une façon très désintéressée et sans visée personnelle précise, mais, quant à nous, de toute façon, puisque nous venons de faire allusion à un maître intellectuel dont la vertu doctrinale a laissé son empreinte dans le langage même de ceux qui veulent lui faire la leçon (*post mortem*), nous pensons qu'on pourrait demander à ce moine cultivé s'il connaît, dans toute la première moitié de ce siècle d'individualisme intellectuel caractérisé et d'anti-traditionnalisme de plus en plus généralisé, un autre auteur que René Guénon qui, en exposant des doctrines et des idées d'importance capitale pour l'ordre fondamental des choses, les ait moins attribuées à soi-même et qui ait fait, en même temps, de façon aussi claire que possible, la preuve de leur origine traditionnelle.

On pourrait lui demander aussi, puisque la citation évangélique dénonce celui qui « cherche sa propre gloire », s'il connaît, pour la même époque, un autre auteur que Guénon qui, tout en s'acquittant de sa tâche, se soit plus consciemment exposé à l'incompréhension, à l'hostilité, aux exclusives, aux attaques et à l'opprobre — pendant longtemps presque sans exception — de toute une génération d'universitaires (orientalistes, théologiens, philosophes) et de pseudo-spiritualistes (théosophistes, occultistes), sans parler d'écrivains de diverses appartenances.

Aussi, quand on voit que, dans tous ses propos, Guénon n'a d'autre souci que celui de montrer la valeur des données traditionnelles, ainsi que l'unicité

et l'omnipossibilité du Principe dont celles-ci procèdent et vers lequel elles convergent, quand on constate aussi qu'il réussit à faire alors le plus grand hommage intellectuel à la Vérité la plus universelle, et à déterminer chez beaucoup d'intellectuels de toutes appartenances la conscience et le culte de cette même Vérité selon les diverses formes sacrées qui leur sont accessibles, n'y a-t-il pas quelque chance qu'il apparaisse lui-aussi, dans son ordre et toutes proportions gardées, comme « ayant cependant cherché la gloire de Celui qui l'a missionné », et qu'il soit traité de « véridique » ? Autrement, il faudrait en venir, ainsi que le veut *per a contrario* la phrase christique, à le traiter d'« imposture » (*injustitia*), ce qu'à Dieu ne plaise, car se serait trop grave surtout de la part de gens qui au départ devaient avoir une position estimable et un point de vue parfaitement respectable.

Dans la suite de l'article il est traité surtout de quelques problèmes que pose encore l'hésychasme : la valeur spirituelle de la technique respiratoire, la question de l'origine orientale de cette technique, etc., points qui sont d'un intérêt certain quant à la caractérisation de l'hésychasme comme voie initiatique, mais qui sortent cependant de la sphère de notre présent propos.

Nous dirons, pour conclure, que nous avons été content d'avoir puisé dans les écrits de Mgr Scrima, quelques données particulièrement utiles aux examens doctrinaux qui nous préoccupent, et nous espérons que nous aurons encore l'occasion de retrouver dans ses écrits à venir des choses de pareille utilité documentaire et intellectuelle. Nous déclarons aussi, que nous nous serions dispensé avec plaisir d'un examen critique que nous ne pouvions malheureusement pas éviter cette fois-ci.

Michel VÂLSAN.

LES LIVRES

A. J. FESTUGIÈRE : *Hermétisme et mystique païenne*. Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

Ce livre dernièrement paru du spécialiste français de l'hermétisme rassemble des études et des commentaires de textes portant sur ce que l'auteur appelle l'hermétisme « savant » et l'hermétisme « populaire », le premier connu surtout par le Poimandrès, l'Asclépios et les autres traités du *Corpus Hermeticum*, et le second représenté par les applications cosmologiques de l'hermétisme : l'alchimie, l'astrologie, la magie et les sciences occultes. Ces travaux, que la préface qualifie modestement de « guenilles », sont en réalité, pour une bonne partie, antérieurs à l'édition des textes hermétiques et à leur analyse parues entre 1944 et 1954, qui s'y référaient d'ailleurs, mais gardent toujours leur intérêt (1).

Qu'est-ce donc que l'Hermétisme ? Pour un homme du moyen âge, depuis le IIIe ou IVe siècle jusqu'à la fin du XVIe, Hermès, comme en témoigne une inscription du pavé de la cathédrale de Sienne datant de 1488, est considéré comme un prophète païen, contemporain de Moïse, annonçant la révélation chrétienne et transmettant cette prophétie à un égyptien; dans sa main, Hermès tient un cadre sur lequel on peut lire : *Deus omnium creator secundum deum fecit visibilem et hunc fecit primum et solum quo oblectatus est et valde amavit proprium filium qui appellatur sanctum verbum* (2). Ce second dieu, qui, selon les livres hermétiques, est l'Univers, est ici évidemment le Verbe incarné. Placée sur

(1) On sait que le P. Festugière a fait paraître le texte et la traduction de ce que nous appellerons pour plus de commodité le *Corpus Hermeticum*, en collaboration avec A.D. Nock, de 1945 à 1954, sous le titre : *Hermès Trismégiste*, aux éditions des Belles-Lettres à Paris, et a publié par ailleurs un savant commentaire de textes et de manuscrits hermétiques, en quatre volumes, intitulé : *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, éditeurs J. Gabalda et Cie, de 1944 à 1954.

(2) « Dieu, créateur de toutes choses, a fait un second dieu visible, et Il a fait celui-ci Premier et Seul. C'est en lui qu'Il s'est complu. Il l'a aimé par-dessus tout comme son propre fils, lui qu'on appelle le Verbe Saint ».

le parvis de la cathédrale, cette inscription suggère que l'Hermétisme peut servir d'introduction au christianisme et qu'en tout cas, il n'est pas inconciliable avec ce dernier.

Sous le nom du dieu grec Hermès Trois fois Grand, les textes hermétiques désignent son parèdre égyptien, le dieu Thoth ou dieu-Verbe, et c'est l'antique et vénérable sagesse égyptienne qui serait ainsi dispensée au monde nouveau qui commence, au IIe siècle, avec la diasporah des juifs, la diffusion du christianisme dans le monde méditerranéen, et l'apparition plus tard de l'Islam. Cette sagesse égyptienne est en quelque sorte assumée par ce remarquable instrument et ce précieux véhicule intellectuel que sont la pensée et la langue grecques, présentes alors en Egypte (3). Telle quelle, cette sagesse hermétique servira de point de rencontre privilégié et de langage commun à ces trois mondes, et ceci pendant près de quinze siècles.

Suivant l'ordre observé par l'auteur dans son livre, voyons d'abord certains aspects intéressants soulignés par lui : dans la pensée platonicienne, le philosophe s'élève graduellement de la contemplation des corps vers celle des âmes, puis vers celle de la Beauté en soi, accomplissant ainsi une *catharsis* progressive et unifiante qui conduit à la contemplation de l'Un par dépassement progressif, à chaque degré ontologique, de la multiplicité liée à la « matière ». Dans l'hermétisme, tel qu'il apparaît au IIe siècle après J.C., la démarche est différente, sinon inverse : le Dieu de l'hermétisme n'est pas découvert par une quête purement intellectuelle, car ce Dieu est Infini et Inconnu, et l'intelligence humaine (le *logos*) ne peut l'atteindre par ses propres moyens. Il ne sera connu que par la foi, c'est-à-dire par une attitude d'esprit non plus active mais réceptive, il sera reçu dans une « vision » (4) directe, à la suite d'une préparation ascétique et grâce à des pratiques incantatoires ou « magiques » qui « obligent », en quelque sorte, le dieu à se manifester. Le *noûs* (l'intellect) n'est plus ici l'instrument de la gnose, il est un don gratuit et un « prix » que l'homme doit s'efforcer de gagner. Citons ce passage du Traité IV (5) où Hermès parle à Tat, son disciple : « La raison (*logos*) donc, ô Tat, Dieu l'a donnée

(3) On sait que les Grecs ont eu de tout temps des rapports étroits avec l'Egypte, qu'ils considéraient comme la mère de toute sagesse et de toute science. Au début de notre ère, Alexandrie jouait le rôle d'une capitale intellectuelle du monde grec, vers laquelle tous les hommes avides de connaissance s'empressaient.

(4) Le *Corpus Hermeticum* est plein de ces « visions » du dieu que reçoivent les mystes.

(5) Cf. *Hermès Trismégiste*, t. II, p. 50.

en partage à tous les hommes, mais il n'a plus fait de même pour l'intellect (*noûs*) »... — « Pourquoi, donc, ô père, Dieu n'a-t-il pas donné l'intellect en partage à tous ? » — « C'est qu'il a voulu, mon enfant, que l'intellect fût présenté aux âmes (*psuchai*) comme un prix qu'elles eussent à gagner. » « Et où l'a-t-il donc placé ? » — « Il en a rempli un grand cratère qu'il a envoyé sur la terre et il a appointé un héraut avec ordre de proclamer aux cœurs (*kardiai*) des hommes ces paroles : « Plonge-toi, toi qui le peux (6), dans ce cratère que voici, toi qui crois (*pisteuousa* = toi qui as la foi) que tu remonteras vers celui qui a envoyé sur terre le cratère, toi qui sais (= qui as la gnose) pourquoi tu es venu à l'être » — Tous ceux donc qui ont fait attention à la proclamation et qui ont été baptisés (*ebaptizanto*) de ce baptême de l'intellect, ceux-là ont eu part à la connaissance (*gnosin*), et ils sont devenus hommes parfaits (*teleioi*), parce qu'ils ont reçu l'intellect. Ceux, au contraire, qui ont négligé d'écouter la proclamation, ceux-ci sont les « logikoi », parce qu'ils n'ont pas acquis en surplus l'intellect et qu'ils ignorent pourquoi ils sont nés et de quels auteurs. »

« Plonge-toi dans le cratère », mais le cratère n'était-il pas un vase dans lequel on mélangeait à de l'eau le vin épais des anciens, pour le verser dans les coupes des mystes, dans les cultes à mystère ? Comment pourrait-on s'y « plonger » ? Dans d'autres passages du *Corpus Hermeticum* (7), un héraut encore appelle à boire l'eau de la connaissance, l'eau d'ambroisie, l'eau vivante... Clément d'Alexandrie lui-même emploie la même expression : « boire la connaissance », ainsi que Philon d'Alexandrie, la *Pistis Sophia*, la gnose de Markos, etc.

Pourtant, un extrait de la gnose valentinienne, cité par Clément d'Alexandrie montre que le bain purificateur (*loutron*) ou « baptême », est lié à la connaissance effective de ce qu'est la naissance et de ce qu'est la re-naissance (*génnèsis - anagennèsis*). On peut donc penser qu'il y a là *fusion* de deux rites : un rite d'absorption d'un breuvage sacré et un rite de purification par un bain, dont le but est de conférer la gnose et la divinisation de l'homme, en lui permettant de remonter à travers les degrés ontologiques jusqu'à l'Un-et-Seul.

Par la re-naissance ou palingénésie, l'homme apprend de quelle matrice et de quelle semence divines il est né. Jetté alors dans un transport (*mania*), une stupeur (*aphesia*), un délire prophétique, tous ses sens « ligaturés », l'homme naît à la divinité : « Maintenant, ne parle plus, mon enfant, et garde un religieux silence : en récom-

(6) C'est-à-dire : toi qui en as le pouvoir (*dunamis*), car tu as reçu l'initiation te permettant de le faire.

(7) *Hermès Trismégiste*, t. I, pp. 16-17.

pense, la miséricorde (*to eleos*) ne cessera plus de descendre de Dieu sur nous. Réjouis-toi maintenant, voici que te purifient à fond les puissances de Dieu pour l'adjointement des membres du Verbe ». Plus tard, le disciple s'écrie : « Père, je vois le Tout (*to Pan*), et je me vois moi-même dans l'Intellect (*en tô noi*)... Ton Verbe par moi, te chante » — « C'est là précisément la palingénésie, mon enfant » (8).

Dans la deuxième partie concernant l'astrologie, nous retrouvons les mêmes dispositions intellectuelles et religieuses : croyance en une vérité révélée accordée directement par un dieu au cours d'un « sommeil » ou en état de veille, grâce à la force contraignante et la vertu opérative des mots de la langue sacrée égyptienne (9), mystère et secret qui sont nécessairement liés à cette révélation, « sympathie » liant les pierres et les plantes aux astres, etc. Le médecin grec Thessalos, dont l'auteur cite la lettre-préface venant en tête d'un ouvrage de botanique astrologique, n'est pas arrivé à la science seulement par ses connaissances théoriques et son expérience, il a fallu aussi qu'il ait une vision du dieu de la médecine, Asclépios, et que ce dieu lui enseigne l'unité totale du Monde, l'influx des astres agissant sur les pierres, les plantes et les êtres vivants, et c'est cette expérience spirituelle qui fera des actes médicaux de Thessalos des actes véritablement théurgiques. La connaissance des êtres, de leur santé et de leurs maux, n'est pas une connaissance différente de celle de Dieu et de son action dans la nature par le moyen des astres : tel est l'enseignement de l'astrologie hermétique.

L'alchimie hermétique, qui fait l'objet de la troisième partie, se rapporte, on le sait, à l'« art sacré » ou « art royal », lequel a pour but de rechercher la substance première, ou pierre philosophale, qui est le principe et la fin de toutes les substances particulières.

Le texte que commente l'auteur (il s'agit de la « Vierge du Monde » *Koré Kosmou*, révélation d'Isis à Horus sur l'alchimie), montre comment le Démiurge qui composa le mélange d'où sont tirées les âmes est une opération alchimique : dans une première opération, Dieu, pour créer les âmes, prend de son souffle, le mélange intelligem-

(8) *Ibid*, t. II, p. 203 sqq.

(9) Cf. *Ibid*. t. II, p. 232 : « ...en effet, la particularité même du son et la propre intonation des vocables égyptiens retiennent en elles-mêmes l'énergie des choses qu'on dit »... « ...Les Grecs, ô roi, n'ont que discours vides bons à produire des démonstrations ; et c'est là en effet toute la philosophie des Grecs, un bruit de mots. Quant à nous (égyptiens), nous n'usons pas de simples mots, mais de son tout remplis d'efficacité ».

ment (*noérôs*) à du feu, et à d'autres substances inconnues, prononce là-dessus des incantations, l'agite jusqu'à ce que « sourie » à la surface une certaine matière plus subtile, plus pure qui garde sa chaleur et sa consistance. Dieu l'appelle : *psuchosis*, « animation ». Le Démiurge écume alors cette croûte qui se reforme soixante fois, donnant naissance à soixante sortes d'âmes et à soixante régions de l'atmosphère, selon un ordre de perfection décroissante, mais de même origine. En une seconde opération, et à partir d'eau et de terre du monde supérieur, le Démiurge fabrique la matière des signes zodiacaux. Enfin, avec le résidu de ce second mélange, les âmes sont invitées à façonner les corps des animaux sur le modèle de ceux des signes du Zodiaque, corps dans lesquels Dieu fera parvenir le « souffle invisible » de vie et la faculté de se reproduire. Créer de la matière vivante, animée, tel est le sujet de la *Koré Kosmou*.

Or, la *techniteia* de l'alchimiste n'est pas différente ; produire une « teinture » qui sera pour tous les métaux principe de vie et d'animation, leur permettant de se reproduire comme des êtres vivants. Le mercure des philosophes est à la surface du mélange comme une écume, comme le liquide spermatique, brillant comme la lune, comme le lait, comme la rosée, etc. C'est en quelque sorte un esprit liquide, une eau divine qui s'élève dans la cornue, une eau de vie et une sève. Par l'« œuvre », le métal va être séparé en deux parties : son « corps » ou résidu qui tombera au fond, tandis que son « âme » s'élèvera en vapeur ou en écume, retournant à son lieu d'origine, le ciel. Cette vapeur, c'est l'« esprit tinctorial », le métal régénéré ; et puisque tous les métaux proviennent d'une même mixture originelle, on pourra aboutir ainsi à la génération parfaite, à une « âme » d'or.

« Réveille-toi, est-il dit dans le Dialogue de Cléopâtre et des philosophes (10), du fond de l'Hadès, ressuscite hors du tombeau, lève-toi et sors des ténèbres ! Car tu as revêtu la spiritualisation (*pneumatôsin*) et la divinisation (*theiôsin*), puisque la voix de la résurrection est venue à toi et que le philtre de vie a pénétré jusqu'à toi ! » — Alors l'esprit (le manuscrit porte en marge le signe du cinabre) se réjouit à son tour de voir le corps (signe du plomb)... Et l'âme (signe de l'or) se réjouit dans sa demeure... Car le corps a revêtu la lumière de la déité... et les ténèbres ont fui loin de lui. Et ils se sont unis tous trois dans l'amour (signe du mercure), le corps, l'âme et l'esprit, et ils sont devenus un, et dans cet un est caché le mystère. Par le fait de leur réunion, le mystère s'est accompli, le temple a été marqué du sceau, et une statue s'est dressée pleine de lumière et de déité. C'est le feu (signe du soufre vierge) qui les a

(10) *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 243-244.

unifiés et transmutés... et il les a revêtus d'une gloire divine pneumatique, dont ils n'avaient pas été revêtus auparavant, parce qu'en eux (feu, eau et air) est cachée la totalité du mystère, en eux subsiste le divin immuable. »

Ainsi que ce soit dans les textes savants de l'hermétisme, dans les spéculations sur l'influx des astres ou dans l'œuvre alchimique, le but reste le même : purifier ce qui est d'origine divine et qui est tombé dans les liens terrestres ou matériels, et, au moyen d'un feu spirituel ou matériel, le transmuter en or pur, ou plutôt le rendre à son origine divine.

Cet ouvrage (dans la mesure, il faut le dire, où l'on a pu prendre connaissance des travaux antérieurs de l'auteur sur le même sujet, car ce petit livre suppose bien des choses connues...) nous met en mesure de comprendre l'époque, le milieu, la culture et les besoins qui expliquent l'apparition de l'Hermétisme : pénétré de culture grecque, (et c'est celle-ci, sans aucun doute, qui lui donne son armature et sa rigueur intellectuelles), il transmet aussi des doctrines traditionnelles et des symboles venant de l'Egypte ancienne, avec le prestige incomparable et l'attraction universelle à cette époque qu'exerçaient encore la sagesse et les arts de l'antique Egypte, où pouvaient se mêler aussi une terminologie d'origine chrétienne, des aspects des mystères grecs ou mithriaques. Peut-être est-ce cette plasticité, cette multiplicité de facettes, jointes pourtant à une indéniable rectitude intellectuelle et initiatique, que l'hermétisme a pu jouer son rôle de point de rencontre et de lien pendant tant de siècles.

H.M.

J.E. CIRLOT, *A Dictionary of Symbols*, transl. from the spanish by Jack Sage (Routledge and Kegan Paul, London, 1967).

Le titre espagnol de cet ouvrage — dont on nous propose, en réimpression, la traduction anglaise — est : *Diccionario de Simbolos tradicionales*. A-t-on jugé l'adjectif superflu, ou compromettant, ou abusif ? Il comporte, quoi qu'on en pense, un engagement, ne fût-ce que par les références consenties à René Guénon, à M. Luc Benoist, accessoirement à Coomaraswamy et à Charbonneau-Lassay. L'œuvre est utile, basée sur une large information ; dans la foule de renseignements qu'elle rassemble, on ne peut manquer de trouver matière à intérêt. Nous lui opposerons pourtant deux objections majeures :

La première concerne l'interprétation des symboles, trop souvent envisagés du point de vue psychologique illustré par le Professeur Jung : c'est tout à la fois per-

version et appauvrissement d'un langage qui demeure exclusivement et universellement capable de traduire les rapports réciproques du Ciel et de la Terre, du macrocosme et du microcosme, selon la formule de la *Table d'Emeraude :* « Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas ». Nous citerons, à titre d'exemple, le rapprochement des trigrammes chinois, des *pa-koua*, et des fameux tests de Rorschach, qui tirent l'augure des taches d'encre... C'est en de telles circonstances qu'apparaît l'anomalie de l'adjectif « traditionnel » : si les symboles le demeurent par nature, la présente interprétation s'en distingue jusqu'à la confusion.

Notre seconde remarque tient à l'ampleur de l'ouvrage : trois cent cinquante pages — pour traiter environ huit cents sujets —, c'est bien peu, si l'on prétend faire œuvre universelle. Le résultat, c'est que d'innombrables interprétations demeurent inexpliquées, voire tronquées ; que celles de l'Inde et de la Chine entre autres — cependant capitales — apparaissent systématiquement négligées, même si on y aperçoit d'assez nombreuses allusions. D'un symbole aussi typique que le *makara*, on note seulement qu'il s'agit d'un « monstre mythique de l'Inde, mi-poisson mi-crocodile », et qu'il est utilisé dans l'art décoratif indonésien : où est le double symbolisme aquatique (des « eaux inférieures » et de la pluie céleste) ? Où, le double symbole de la gueule du monstre, confirmé par l'utilisation zodiacale ? Du jade, outre une allusion au rituel des Tcheou, nous savons seulement que s'y attachent les « qualités » d'immortalité et de justice (pourquoi ? comment ?) et qu'il est d'essence *yang* ; où est le symbolisme royal ? Du faisan, on nous assure que son symbolisme est « analogue à celui du coq », et qu'il est « en Chine l'animal allégorique de la lumière et du jour » : et son symbolisme cosmogonique ? De la palme, on nous dit qu'elle est un « emblème classique de fécondité et de victoire » et que, fort peu classiquement, « pour Jung elle est aussi un symbole de l'anima ». Les mêmes questions se renouvellent : pourquoi ? comment ? est-ce suffisant ?

Nous ne saurions multiplier ces exemples sans prétendre récrire en entier l'ouvrage, ce à quoi, il faut bien le dire, une vie d'homme ne suffirait pas. En vérité, l'expression symbolique se révèle inépuisable. Aussi, pour ambitieux qu'en soit le propos, de tels travaux sont-ils condamnés à demeurer perpétuellement inachevés. Au moins souhaiterait-on que, d'édition en édition, le souci de perfectionnement se manifestât avec plus d'évidence.

Pierre GRISON

LES REVUES

Dans le *Symbolisme* d'octobre-décembre 1967, M. Jean-Pierre Berger continue ses traductions commentées des anciens textes de la Maçonnerie anglaise. Cette fois, il ne s'agit plus d'un des *Old Charges* des Opératifs, mais d'un écrit postérieur à 1717, le célèbre *Masonry dissected* de Samuel Prichard. Publié en 1730, il connut un succès prodigieux : les trois premières éditions épuisées en 11 jours, une réimpression tous les 3 ans pendant un siècle, etc. L'auteur était pourtant un antimaçon, comme le montrent — outre certains *Nota Bene* incompréhensifs — la « signature » de la « récitation de la lettre G » (dont nous reparlerons) et aussi une mention élogieuse des *Gormogons*. Ce mot, qui dérive de « Gog et Magog », est écrit par Prichard *Gorgomons*, et fait peut-être allusion aux Gorgones, sœurs de Méduse, qui comme elle pétrifiaient ceux qui les regardaient, et ne furent vaincues que grâce au miroir donné par Minerve à Persée, lequel put ainsi les combattre en regardant derrière lui sans danger ; — après quoi il s'empara de l'œil unique des trois *Grées*, accédant ainsi à l' « éternel présent ». Prichard donne les Gorgomons comme plus anciens que les Maçons, c'est-à-dire comme descendants des « Pré-adamites ». — Quoi qu'il en soit des origines de *Masonry dissected*, les textes reproduits par cet ouvrage sont généralement regardés comme authentiques, et il ne fait guère de doute que les Maçons eux-mêmes s'en servaient comme « aide-mémoire » afin d'apprendre les « instructions » longues et fort compliquées d'alors. Nous n'insisterons pas sur les qualités de la traduction et des commentaires (moins longs que de coutume) de M. Jean-Pierre Berger ; elles sont dignes des plus grandes éloges. — L'ouvrage débute par un résumé de l'« histoire traditionnelle » de l'Ordre, mentionnant les principales étapes de l'Art Royal, avec les anachronismes dont nous avons déjà parlé, et qui sont évidemment destinés à « dérouter » les Maçons à mentalité profane et à « éveiller » l'attention de ceux qui ne croient ni à l'ignorance ni à la sottise de leurs « Frères des anciens jours ». Rappelons ces étapes : la Tour de Babel, l'Egypte et Euclide, le Temple de Salomon, *Mannon Grecus* (Naymus Grecus) et *Carolus Marcil* (Charles Martel), le roi *Athelstone* (Athelstan). Dans le domaine rituélique, nous nous arrêterons sur quelques points. M. Berger, à propos des symboles de la maîtrise, n'a pas voulu traduire *diamond* par « *diamant* » ; nous pensons qu'il a fait montre de trop de prudence,

car quelques-unes des formules qui suivent cette mention du *diamond* (« Mac-Bénac vous rendra libre », « ce que vous désirez vous sera montré », « les clés de toutes Loges sont en ma possession ») montrent qu'il s'agit bien du diamant avec ses multiples sens, parmi lesquels ceux d'accès au centre, d'achèvement de l'œuvre, d'accomplissement du plan du Grand Architecte, d'arrivée du *luz* au troisième œil, etc., tout cela étant en rapport avec le « pouvoir des clés », la « possession du monde » et la « libération » (cf. *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, pp. 289-291 et 296). — Citons encore un autre point où l'interprétation du traducteur nous a paru ne pas aller assez loin. Hiram-Abif fut enterré dans le Saint des Saints ; et M. Berger remarque : « Ceci ne peut s'entendre littéralement, étant donné que le cadavre d'Hiram aurait rendu impur le Saint des Saints ». Si cette façon de voir était adéquate, il faudrait dire aussi pourquoi les « transcripteurs de la légende d'Hiram, qui connaissaient parfaitement les interdits de la loi mosaïque, ne se sont pas laissés arrêter par eux. Remarquons d'abord que le corps d'Hiram-Abif ne peut être considéré comme un cadavre ordinaire. Le fils de la Veuve est le « maître des mystères », le « maître de la Parole », par la mort de qui la Parole a été perdue et a dû être remplacée par des « mots substitués ». Il est de plus le « martyr » du secret maçonnique, et s'identifie ainsi avec l'essence même de la Maçonnerie. Son corps est tout « chargé » d'influences spirituelles (il fut découvert parce que, « dans l'obscurité, une lumière émanait de lui »). Il n'a pas de meilleur lieu de repos que le Saint des Saints, car en réalité il n'est pas cadavre mais « relique ». On sait qu'en principe une construction sacrée requiert un sacrifice humain (cf. le meurtre de Rémus par Romulus). Encore aujourd'hui où le culte des reliques (avec leur « invention » et leurs « translations ») est tombé à presque rien, une église ne pourrait être consacrée sans que des reliques (et de préférence des reliques de martyrs) soient déposées sous l'autel. On peut donc dire que la Maçonnerie ordinaire, celle des grades « bleus » (dont le Temple de Salomon est le symbole) est « fondée » sur le corps (ou sur le martyre) d'Hiram-Abif, comme la Maçonnerie « templière » est fondée sur le supplice de Jacques de Molay. Enfin il y a encore autre chose. Quiconque est parvenu au centre, comme Hiram, n'est plus soumis aux limitations et aux interdits (sauf en mode « exemplaire ») d'une tradition particulière. Ceci est en rapport avec un des aspects du symbolime de l'acacia, que nous ne pouvons songer à aborder ici.

Une des particularités les plus curieuses des « instructions » publiées par Prichard est l'emploi occasionnel du langage versifié, surtout sous la forme de quatrains. Ceci nous a rappelé le quatrain opératif allemand conservé par Franz Rziha (cf. *E.T.* de janvier 1967, p. 44) et surtout les innombrables quatrains initiatiques chinois qu'a com-

mentés notre collaborateur Pierre Grison (notamment dans son article *333 questions* de mars 1967). Nous prendrons quelques exemples de l'usage maçonnique des quatrains dans la dernière partie de l'instruction du second degré, appelé « récitation de la lettre G ».

Questionné sur la signification de la lettre G, l'examiné répond qu'elle représente « le Grand Architecte de l'Univers, Celui qui fut hissé sur le pinacle du Temple » ; mais — cela montre bien qu'on ne doit pas s'en tenir là — l'examinateur ayant repris : « Pouvez-vous réciter la lettre G ? », l'examiné répond : « Je vais m'y efforcer ». Il récite alors le quatrain suivant : « Au milieu du Temple de Salomon il y a un G, — Lettre belle à voir et à lire pour tous ; — Mais il est donné à un petit nombre de comprendre — Ce que signifie cette lettre G ». Vient ensuite un dialogue extrêmement compliqué, par quatrains ou par vers isolés, parfois difficile à comprendre, où il est question de science, de « vue parfaite », de « salut », de changement de nom, de « strophe de noble structure », etc. Vers la fin de cette conversation énigmatique vient le quatrain : « Par lettres quatre et par science cinq — Ce G demeure — Parfait en art et juste en proportions : — Ami, vous avez votre réponse », que Guénon a commenté dans son article *La lettre G et le Swastika* (cf. *S. fondamentaux de la S.S.*, pp. 139-141). La conclusion de cette « récitation » est une strophe de cinq vers, les vers 1, 3 et 5 étant dits par l'examinateur, les vers 2 et 4 par l'examiné. Voici cette strophe : « Que le salut de Dieu soit dans cette assemblée qui est la nôtre : — Et tous les Frères et les Compagnons très vénérables — De la Sainte et Respectable Loge de saint Jean, — D'où je viens, — Vous saluent, vous saluent, vous saluent 3 fois très chaleureusement, et désirent connaître votre nom ». A cette demande, Prichard a fait donner une réponse grotesque : « Timothée Ridicule ». Il faut voir là, bien entendu, la « marque du diable », lequel, après avoir « porté pierre », se venge comme il peut.

Cette sorte de « sens » qu'a M. Berger pour « détecter » les formules et les expressions qui remontent à un lointain passé ne pouvait manquer d'arrêter son attention sur les très nombreux emplois, dans le texte présenté aujourd'hui, du mot « salut » en rapport avec le « secret ». A propos de la formule : « Je vous salue. — Je le cache » (les Maçons français diraient : « Je le couvre »), le traducteur renvoie à une note importante de son article d'octobre 1966 (note 46), où il signale en particulier l'emploi indifférent, dans plusieurs textes anciens, des verbes *to hele* (cacher), *to heal* (guérir) et *to hail* (saluer). Et il conclut : « Il serait extrêmement intéressant de pouvoir restituer à cette expression sa forme et son sens primitifs, car il doit très vraisemblablement s'agir là d'une formule très ancienne de la Maçonnerie opérative ». Sans avoir aucunement la prétention d'élucider un problème qui touche au « secret » maçonnique, incommunicable

par essence, nous voudrions toutefois apporter quelques indications susceptibles d'éclairer dans une certaine mesure les observations déjà faites par M. Berger. Dans sa jeunesse, René Guénon avait remarqué que les murailles « fissurées » d'un temple maçonnique parisien avaient été consolidées par trois armatures métalliques en forme d'S. Il pensait que cela n'était pas l'effet du hasard, mais devait se rapporter à l'ancienne formule S.S.S. qui figurait autrefois en tête de toutes les « planches » maçonniques. On la traduisait par « Sagesse, Science, Santé », ou encore par « Salut, Silence, Santé » (équivalent de *to hail, to hele, to heal*), mais plus ordinairement par « Trois fois salut ». Cette dernière formule terminait aussi les discours en Loge avant que les Maçons français eussent trouvé bon de la remplacer par l'expression « J'ai dit ! », empruntée sans aucun doute aux romans « peaux-rouges » qui enchantèrent leur enfance... Or, dans le 21ᵉ degré écossais (« Chevalier du Soleil, ou Prince Adepte »), le symbole fondamental est un Delta avec un S dans chacun des angles, — et Vuillaume (*Manuel maçonnique*, p. 190, note 1) rappelle que ces trois S sont trois *iod* déformés. *L'iod* figurant un « germe », on voit le lien du « salut » avec le « secret » Maçonnique. Mais nous devons nous borner, et nous rappellerons seulement : les « santés » ou « honneurs » rituéliques (en anglais *healths*) de la Maçonnerie de table, santés dont les « inférieures » doivent être « couvertes » : — le mot grec *Ygieia* (santé) dont les Pythagoriciens écrivaient une des 5 lettres (*ei* étant compté pour une seule lettre) sur chacune des branches du Pentalpha (leur signe de reconnaissance) ; — et surtout le « signe » des Fidèles d'Amour, appelé indifféremment le *saluto* (salut) ou la *salute* (santé) ; et dont M. Gilberto della Croce rappelait récemment que « la signification n'est pas claire ». Il va sans dire que ces derniers saluts doivent être rapprochés des saluts qui Bétrice avait adressés à Dante, et qui décidèrent de son destin.

D'autres formules intéressantes sont rapportées relatives aux secrets de la Maçonnerie, qui — doit répondre l'examiné — sont conservés « sous mon sein gauche », c'est-à-dire « dans mon cœur ». On parvient à ces secrets grâce à une clé qui, dans les rituels ultérieurs, devient tantôt « une langue bien pendue », tantôt « une langue de bonne renommée, qui ne consent jamais à mal parler d'un Frère, qu'il soit présent ou qu'il soit absent ». Dans *Mosonry dissected*, la clé est représentée comme suspendue à une corde (*tow-line*) que M. Berger a rapprochée du *cable-tow*, et dont la longueur est, dit-on, de « 9 pouces ou un empan ». 9 pouces (*inches*) font 22,86 cm. L'empan (en anglais *span*) est une mesure représentant la distance entre l'extrémité du pouce et l'extrémité de l'auriculaire quand les doigts sont écartés au maximum (et c'est avec les doigts ainsi écartés que se font quelques-uns des signes les plus importants de la Maçonnerie, par

exemple le « signe d'horreur » et le « Grand Signe Royal »). L'empan représente 22 à 24 cm, ce qui fait bien 9 pouces. En tout cas, on peut le vérifier sur n'importe qui, la longueur de l'empan est exactement égale à la distance entre la « racine » de la langue et le sommet de la tête. En autres termes, la corde (*tow-line*), à quoi est suspendue la « clé du cœur » est la partie de l' « artère coronale » (*cable-tow*) qui va de *Vishuddha* à *Brahmarandhra*.

Nous terminerons par un vœu à propos des études de M. Jean-Pierre Berger. Il serait déplorable que des travaux de cette valeur ne dépassent pas le cadre étroit des « spécialistes ». Nous pensons que les Loges — celles du moins qui prennent la Maçonnerie au sérieux — pourraient dès maintenant utiliser ces travaux pour donner enfin à leurs membres des « instructions » dignes de l'Ordre, et riches en symboles qui constituent d'incomparables « supports de méditation ».

— Décidément, il y a « de la chanoinesse » dans l'air. Après l'article du *Symbolisme* attribuant à une « intelligence sacrale » les particularités du Rite Rectifié : — après celui de M. Ostabat condamnant la substitution de « Phaleg » (« séparé ») à « Tubalcaïn » (possession du monde ») comme « nom des Apprentis » (ou plutôt comme « mot de passe ») ; — après l'allusion que nous avons faite à la fraternité entre Noéma et Tubalcaïn ; — voilà que M. Jean Tourniac revient à la charge et, prenant une position diamétralement opposée à celle de M. Ostabat, soutient, dans un article intitulé *Le choix de Phaleg*, que ce dernier mot est bien préférable à celui de Tubalcaïn, et même qu' « il serait dangereux de s'attaquer à Phaleg » ! Il donne pour cela un nombre impressionnant de raisons empruntées à l'herméneutique et à la sémantique ! Mais qu'est-il besoin de tant d'érudition ? Il suffit d'ouvrir le *Livre des Initiés* où Willermoz consignait, à l'usage des *Nodo Raabs* de la « Loge élue et chérie », les vaticinations de la chanoinesse inspirée, pour connaître les raisons véritables de la substitution. Et l'on en apprend de belles ! « Tubalcaïn est le père de toutes les abominations.., coupable des plus honteuses prévarications en voie charnelle ». Voilà qui est bien grave déjà. Mais il y a pis. « Il aurait pu par son repentir arrêter le cours de ces maux ; mais, entraîné par sa propre concupiscence, il *évia* les mauvais anges en femmes. Tel est le crime qui corrompit toute chair. O abîme d'horreur ! » Voilà donc pourquoi tout va si mal de par le monde ! La famille Tubalcaïn était d'ailleurs atroce. « Tubalcaïn *voulia* les métaux, et sa sœur Noéma *voulia* les animaux ». Il semble d'ailleurs que dans l'esprit de la bonne chanoinesse, un peu... tourmenté par la sexualité, les crimes de Tubalcaïn et de Noéma se soient parfois confondus avec la « faute » d'Adam et d'Eve, car des expressions similaires sont employées pour la chute du premier homme : « Il osa, cet être sorti de l'être même, s'attribuer la

production. Il *voulia* ses purs *ornos* qu'il avait en sa *séos*, etc. » Fuyons au plus vite ces tristesses pour des horizons plus consolants. Veut-on connaître les véritables raisons du « choix de Phaleg » ? « Willermoz imposait aux Loges rectifiées qui suivaient sa direction d'adopter le mot « Phaleg » parce que l'Agent enseignait que le fils d'Héber (Phaleg) était le premier instructeur de la Maçonnerie, dont le second était Salomon et le troisième lui-même », c'est-à-dire l'Agent-chanoinesse. Et n'oublions pas qu'en écrivant ces hautes révélations l'Agent Inconnu voyait sa plume « rougir du sang de Jésus-Christ ». Mme Alice Joly, à qui sont empruntées ces citations, pense que l'Agent se prenait vraiment pour une « nouvelle incarnation » de Marie, la nouvelle incarnation du Christ devant se produire parmi les *Nodo Raabs*. Prêtons encore l'oreille à l'oracle chanoinesque : « Comme les prophètes furent données à la nation élue pour être sa lumière, ce sont aujourd'hui les vrais Maçons Rectifiés qui sont appelés à former le nouveau Temple choisi. C'est un Grand-Œuvre qui ne fait qu'éclore et paraît devoir ne jamais finir ». Comment les chanoines-comtes de la primatiale Saint-Jean, qui se pressaient en rangs serrés sur les colonnes de la Loge élue et chérie (car jamais Loge maçonnique ne fut plus « cléricalisée » que « La Bienfaisance » de Lyon), accueillaient-ils l'exégèse audacieuse et la théologie sensationnelle de leur consœur en chanoinerie ? Il semble bien que ces personnages triplement vénérables soient restés, en la circonstance, ce que l'Ecriture appelle des « chiens muets ». Quant à Willermoz, à la pensée des éblouissantes destinées promises à sa Loge, il se sentait gagné par le saint délire de la chanoinesse, et, pris d'une sorte de fureur sacrée, il proposait simplement de « brûler tous les livres et toutes les histoires des conciles (sic) », devenus évidemment sans objet. Nous n'inventons rien. C'est le baron de Türkheim qui raconte la chose au duc de Brunswick dans une lettre de 1787. — M. Ostabat n'avait pas tort de parler de « funeste égarement » et d'évoquer certains « prestiges ». C'eût été rendre service au Rite Rectifié et aussi à la mémoire de Willermoz que de travailler à combler les « fissures » en commençant par la dernière en date, celle qui a trait à « Tubalcaïn ».

Denys ROMAN.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 8-1968

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

69e ANNÉE - SEPTEMBRE-OCTOBRE ET NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1968 - Nos 409-410

QUELQUES APERÇUS SUR LE PHÉNOMÈNE MOHAMMEDIEN

Comme le Christianisme, l'Islam enseigne que Jésus n'a pas eu de père humain, qu'il est « Parole de Dieu », qu'il est né d'une Vierge et que lui et cette Vierge-Mère ont le privilège unique de ne pas avoir été « touché par le diable » au moment de leur naissance, ce qui indique l'Immaculée Conception ; or, comme il est impossible même au point de vue musulman que tous ces privilèges incomparables n'aient qu'une signification secondaire, qu'ils ne se soient produits qu'« en passant » et sans laisser de traces décisives, les chrétiens se demanderont comment les musulmans peuvent sans contradiction concilier cette sublimité avec la foi en un Prophète subséquent. Pour le comprendre, — tout argument métaphysique mis à part, — il faut tenir compte de ceci : le Monothéisme intégral comporte deux lignées distinctes, israélite l'une et ismaélienne l'autre ; or, alors que dans la lignée israélite, Abraham se trouve pour ainsi dire renouvelé ou remplacé par Moïse, — la Révélation sinaïtique étant comme un second commencement du Monothéisme, — Abraham reste toujours le Révélateur primordial et unique pour les fils d'Ismaël. Le miracle sinaïtique appelait le miracle messianique ou christique : c'est le Christ qui, à un certain point de vue, clôt la lignée mosaïque et termine la Bible, glorieusement et irrévocablement. Mais ce cycle allant de Moïse à Jésus, ou du Sinaï à l'Ascension, n'englobe précisément pas tout le Monothéisme : la lignée ismaélienne, et toujours abrahamique, se situait en dehors de ce cycle et restait en quelque sorte disponible ; elle appelait à

son tour un achèvement glorieux, de caractère, non sinaïtique et christique, mais abrahamique et mohammédien, et en certain sens « désertique » et « nomade ».

Abraham fut avant Moïse ; Mohammed dut par conséquent apparaître après Jésus ; le « cycle miraculeux » allant du Sinaï au Christ se trouve comme encadré — temporellement parlant — par un autre cycle parallèle et d'un caractère très différent, c'est-à-dire marqué davantage par la seule Vérité monothéiste, dans tout ce qu'elle comporte d'absolu et de salvateur par sa nature même, et épris de simplicité primordiale et de transcendance « platonicienne » ; l'Islam comme l'Abrahamisme sont fondamentalement des religions de nomades sans histoire, et brûlés par un Soleil divin toujours présent et toujours éternel. Devant ce Soleil, l'homme n'est rien : que le khalife Omar conquière une partie du monde antique ou que le Prophète traie sa chèvre, revient presque au même ; c'est dire qu'il n'y a pas de « grandeur humaine » au sens profane et titanesque, qu'il n'y a donc pas d'humanisme fauteur de vaines gloires ; la seule grandeur admise et durable est la sainteté, et celle-ci appartient à Dieu.

L'Islam a perpétué jusqu'à nos jours le monde biblique, que le Christianisme, une fois européanisé, ne pouvait plus représenter ; sans l'Islam, le Catholicisme eût vite fait d'envahir tout le Proche Orient, ce qui eût signifié la destruction de l'Orthodoxie et des autres Eglises d'Orient et la romanisation — donc l'européanisation — de notre monde jusqu'aux confins de l'Inde ; le monde biblique serait mort. On peut dire que l'Islam a eu le rôle providentiel d'arrêter le temps — donc d'exclure l'Europe — sur la partie biblique du globe et de stabiliser, tout en l'universalisant, le monde d'Abraham, qui fut aussi celui de Jésus ; le Judaïsme étant émigré et dispersé, et le Christianisme s'étant romanisé, hellénisé et germanisé, Dieu « se repentit » — pour employer le mot de la Genèse — de ce développement unilatéral et suscita l'Islam, qu'il fit surgir du désert, ambiance ou arrière-plan du Monothéisme originel. Il y a là un jeu d'équilibre et de compensation dont les exotérismes ne sauraient rendre compte, et il serait absurde de le leur demander (1).

⁂

On dit, en Islam, non seulement que la religion musulmane est l'achèvement des religions précédentes et que, de ce fait, Mohammed est le « Sceau de la Prophétie » (*Khâtam en-nubuwwah*), mais aussi que les missions prophétiques antérieures — celles d'Abraham, de Moïse et de Jésus — se sont exercées « par mandat mohammédien » ; or ceci signifie, non seulement qu'en Islam Mohammed est assimilé au Logos comme tel, — toute religion en fait autant avec son Fondateur, — mais aussi que les Prophètes antérieurs exercent une sorte de fonction dans le cadre même de l'Islam, fonction d'exemple et, parfois, d'inspiration ésotérique.

Pour pouvoir montrer comment la religion musulmane entend être l'achèvement et la synthèse des monothéismes antérieurs, nous devons rappeler tout d'abord que ses éléments constitutifs sont *el-îmân*,

(1) Titus Burckardt, ayant lu ces pages, nous a communiqué au sujet du cycle Abraham-Mohammed les réflexions suivantes : « Il est significatif que la langue arabe est la plus archaïque de tous les langues sémitiques vivantes : son phonétisme conserve, à un son près, tous les sons indiqués par les plus anciens alphabètes sémitiques, et sa morphologie se retrouve dans le célèbre code de Hammourabi, qui est à peu près contemporain d'Abraham. » — « En fait, la Mecque avec la Kaaba construite par Abraham et Ismaël, est la ville sacrée oubliée, — oubliée à la fois par le Judaïsme, qui ignore le rôle prophétique d'Ismaël, et par le Christianisme, qui a hérité ce même point de vue. Le sanctuaire de la Mecque, lequel est au Prophète ce que le Temple de Jérusalem est au Christ, — en un certain sens tout au moins, — est comme la « pierre rejetée par les bâtisseurs » et qui devient la pierre d'angle. Cet oubli du sanctuaire ismaélien, en même temps que la continuité Abraham-Ismaël-Mohammed, — le Prophète arabe étant de descendance ismaélienne, — ce double facteur nous montre comment l'économie divine aime à combiner le géométrique avec l'imprévu. Sans aucune importance est ici l'opinion de ceux qui voient dans l'origine abrahamique de la Kaaba un mythe musulman rétrospectif, et qui perdent tolement de vue que les anciens Arabes possédaient une mémoire généalogique à la fois extraordinaire et méticuleuse, comme d'ailleurs la plupart des nomades ou semi-nomades. »

principe métaphysique que le Bouddhisme exprime par la doctrine des innombrables Bouddhas. Si nous avons insisté sur cette question des secteurs cosmiques, c'est parce que ceux qui admettent la validité de toute religion intrinsèquement orthodoxe se bornent en général à faire valoir la Vérité une, ce qui est insuffisant en ce sens que les revendications exotériques restent inexpliquées, ou qu'elles sont même considérées comme des erreurs pures et simples ; une telle supposition est inadmissible vu le contenu essentiel et salvateur des grandes Révélations.

Les religions sont autant de secteurs de la « circonférence universelle », le centre étant le Principe divin ou la Réalité nirvânique. Dieu est unique ; la personnification du Logos ne saurait l'être, sauf pour tel secteur.

***

L'*Avatâra* est Homme divin et Dieu humain ; *grosso modo*, l'Islam opte pour le premier de ces aspects et le Christianisme pour le second. « Homme divin » signifie ici : homme parfait, primordial, normatif ; « image » non déformée du Créateur, mais toujours image, non Divinité. « Dieu humain » signifie : Esprit divin animant une forme humaine, au point d'absorber l'âme et de faire de l'âme et de l'Esprit une seule substance.

Une des pierres d'achoppement pour l'Occidental dans l'approche de l'Islam est la question de la sainteté du Prophète ; la difficulté réside fondamentalement dans le fait que la perspective chrétienne aborde cette question sous un autre angle que ne le fait l'Islam. Le meilleur moyen de marquer la différence dont il s'agit sera peut-être de recourir aux deux images suivantes : il est une sainteté qui relève *a priori* de la perfection formelle, du moins quant à sa manifestation habituelle : le saint est parfait comme la sphère est la forme la plus parfaite, ou comme les figures géométriques régulières sont parfaites par comparaison avec les figures asymétriques ou même chaotiques, donc arbitraires. Mais il est un autre mode de manifestation de la sainteté, lequel corres-

pond, non à la perfection de la forme, mais à la noblesse de la substance ; et de même que nous pouvions dire que la sphère ou le cube sont des formes parfaites, quelle que soit leur substance, de même nous pourrons dire maintenant que l'or ou le diamant sont des substances nobles, quelle que soit leur forme.

Dans le cas d'un Christ ou d'un Bouddha on dira que leur sainteté est prouvée extrinsèquement par la perfection de leur forme ; qui ne réalise pas une forme parfaite comme eux n'est pas saint. Par contre, dans le cas d'un Krishna, d'un Abraham, d'un Mohammed, on dira : tout ce qu'ils ont fait était précieux ou pénétré de sainteté, non à cause de la forme, mais à cause de la substance ; c'est la substance qui légitime et annonblit l'acte, et qui en fait un signe positif et un facteur de bénédiction.

Alors que le chrétien dira : qui est de nature céleste le prouve par ses façons d'agir, le musulman dira plutôt : les actes de celui qui a une nature céleste ne peuvent avoir qu'une qualité céleste. Certes, la sainteté-substance exclut les actes intrinsèquement imparfaits, mais elle n'exclut pas les actes d'apparence ambiguë ; et la sainteté-forme est impossible sans la sainteté-substance, mais la forme quasi parfaite sans sainteté — donc l'hypocrisie — est chose possible, bien que ce soit là une gloire des plus fragiles. Krishna peut jouer avec les bergères, il reste toujours Krishna et ses jeux communiquent quelque chose de l'Infini libérateur ; inversement, les pharisiens, que condamne le Christ, ont beau se plier méticuleusement à l'orthodoxie formelle, ils ne sont pas des saints pour autant, ils en sont même tout le contraire.

Dans le Christianisme, la plupart des saints sont des ermites, mais il y a aussi des religieux sinon des ermites, mais il y a aussi des rois et des guerriers ; dans l'Islam, la plupart des saints — ceux de l'origine — sont des guerriers ou du moins des hommes d'action ; mais à partir d'une certaine époque, la majorité des Soufis se tenaient à l'écart du monde, sauf pour la prédication, le cas échéant. En ce qui concerne le Prophète lui-même, on a l'impression — en tenant compte de la perspective caractéristique de l'Islam — que Dieu

a introduit dans sa vie des éléments apparemment fortuits, afin de montrer que l'Envoyé n'est qu'un homme et que le sort de l'homme est le contingent et l'imprévisible, et afin d'empêcher que l'Envoyé ne soit divinisé après son passage sur terre. C'est précisément cet aspect des choses qui amène l'Islam à insister sur la sainteté-substance et à voir derrière un « agir » engagé dans les accidents et les vicissitudes du monde — et ne pouvant avoir par lui-même une valeur de critère décisif — un « être » qui en est indépendant ; cet « être » ou cette sainteté se révèle par ses tendances, et par le parfum spirituel qu'il projette, pour ceux qui en sont témoins, sur ses extériorisations (1). D'une part, le musulman conclut de la vérité absolue du Message à la sainteté totale du Messager, alors que le chrétien procède inversement ; d'autre part, il se fonde sur les récits de ceux qui, ayant connu le Prophète, témoignent de son incomparabilité.

***

Quelques considérations sur le fondement métaphysique de la prophétie s'imposent ici. L'homme ne peut connaître, à un degré quelconque, le « Soi » sans le concours — et la « bénédiction » — de la « Personne divine » ; de même, on ne peut s'approcher de la Personne divine sans le concours et la bénédiction du « Dieu manifesté », c'est-à-dire du reflet divin dans la substance cosmique : « Nul n'arrive au Père, si ce n'est par Moi », a dit le Christ, et un *hadîth*

(1) La fameuse « cérémonie du thé », dans le Bouddhisme japonais, est un exemple devenu liturgique de cette extériorisation intériorisante — ou de cette « manifestation du Vide » — que sont les actes même ordinaires des hommes remplis de Dieu. La « céremonie du thé » est grande, non en vertu d'une sublimité morale, mais par un « être » ou une gnose qui se manifeste dans une activité *a priori* anodine, mettant ainsi en valeur le contraste entre la profondeur de l'« être » et la modestie de l'acte. Un exemple d'un autre ordre nous fournit la vie d'Abd El-Qâdir El-Jilânî : le saint raconte une petite histoire de chats, et toute l'assistance se met à pleurer d'émotion spirituelle, après avoir écouté avec ennui le brillant sermon d'un grand théologien.

nous apprend que « nul ne rencontrera *Allâh* qui n'aura pas rencontré préalablement le Prophète ».

Il y a en effet trois grandes théophanies, ou trois hypostases, en sens descendant : premièrement le Sur-Etre ou le Soi, la Réalité absolue, *Atmâ* ; deuxièmement l'Etre ou le Seigneur, qui crée, révèle et juge : et troisièmement l'Esprit divin manifesté, qui possède trois modes : l'Intellect universel ou archangélique, l'Homme-Logos qui révèle en langage humain, et l'Intellect en nous, lequel n'est « ni créé ni incréé », et qui confère à l'espèce humaine son rang central, axial et « pontifical », et quasi divin à l'égard des autres créatures.

C'est ce mystère du « Dieu manifesté » qui explique, dans une perspective aussi rigoureusement unitaire et transcendantaliste — non immanentiste — que l'Islam, l'immense importance des « prières sur le Prophète », lesquelles resteraient inintelligibles sans le caractère et un certain sens « divin » du Messager ; les informations traditionnelles sur la personne du Prophète permettent de se rendre compte de la nature, d'une part incontestablement humaine, mais d'autre part tout aussi incontestablement surhumaine du Logos manifesté.

Pour mieux faire comprendre cette doctrine — ésotérique au point de vue musulman — nous proposons l'image suivante : quand le soleil se mire sur un lac, on peut distinguer premièrement le soleil, deuxièmement le rayon, et troisièmement le reflet ; or on pourrait discuter à perte de vue sur la question de savoir si une créature qui ne verrait que le reflet, — le soleil étant caché à sa vue par un obstacle quelconque, — ne verrait que la seule eau ou au contraire verrait réellement quelque chose du soleil. Ceci est incontestable : sans le soleil, l'eau ne serait même pas visible, et elle ne porterait en tout cas aucun reflet ; on ne peut donc nier que celui qui voit l'image réfléchie du soleil voit par là « d'une certaine manière » le soleil lui-même, comme l'énonce cette parole mohammédienne : « Qui m'a vu, a vu la Vérité (Dieu) ».

Certes, l'Islam est étranger à tout avatârisme ; cependant, il ne peut pas ne pas attribuer à la qualité

prophétique de son Révélateur une vertu unique, étant donné que la raison suffisante de toute manifestation du Logos est de se manifester comme la seule manifestation du Logos, ou la plus ample, ou la première ou la dernière, ou celle de l'essence du Logos, et ainsi de suite. Aucun Nom divin n'est l'autre, mais chacun est Dieu ; et chacun devient central dès qu'il se révèle ou dès qu'on l'invoque, car c'est Dieu qui se révèle en lui et c'est Dieu qu'on invoque en lui : et cela s'applique aussi, *mutatis mutandis*, — et pour parler en termes bouddhiques — à l'*Adi-Buddha* qui, projeté diversement dans le temps et l'espace, célestes aussi bien que terrestres (1), est toujours le même Logos.

En parlant des grandes théophanies, — Sur-Etre, Etre et Centre divin de l'Existence, ou Soi, Seigneur et Logos-Intellect, — nous avons mentionné également, en le rattachant au Logos, l'Intellect humain, lequel n'est « ni créé ni incréé » : nous pouvons distinguer ainsi, si nous voulons, une quatrième théophanie, le Logos réfléchi dans le microcosme ; c'est le même Logos divin, mais se manifestant «à l'intérieur» et non « à l'extérieur ». Si « nul n'arrive au Père si ce n'est par Moi », cette vérité ou ce principe s'applique également au pur Intellect en nous : dans l'ordre sapientiel, — et ce n'est que dans cet ordre que nous pouvons parler d'Intellect et d'intellectualité sans y mettre d'implacables réserves, — il importe de soumettre toutes les puissances de l'âme au pur Esprit, lequel s'identifie, mais d'une manière informelle et ontologique, au dogme fondamental de la Révélation et par là même à la *Sophia Perennis* (2).

Frithjof SCHUON.

(1) Les Paradis sont au-delà de l'étendue et de la durée au sens physique ou terrestre, mais ils n'en comportent pas moins des conditions strictement analogues, pour la simple raison que tout cosmos exige d'une part une condition de stabilité et de simultanéité, et d'autre part une condition de changement ou de succession. Il n'y a pas de cosmos sans expansion et sans rythme.

(2) Quand les Anciens voyaient la sagesse et la félicité dans

la soumission à la « raison » à la fois humaine et cosmique, ils se référaient directement ou indirectement, consciemment ou inconsciemment, à l'Intellect un. La preuve en est précisément qu'ils rattachaient la raison à la Nature universelle ; l'erreur était chez beaucoup de réduire pratiquement cette Nature à la raison humaine, après avoir réduit Dieu à la Nature. Cette double réduction est la définition même du paganisme greco-romain, ou de l'esprit gréco-romain en tant qu'il était païen, non platonicien ; et nous pourrions ajouter que seul l'Homme-Logos ou la Révélation met en valeur ou « ressuscite » la raison, et seule la notion exacte du Réel absolu et de sa transcendance donne un sens à la Nature.

LÉGENDES ET CONTES GALLOIS

MM. Gwyn Jones et Thomas Jones avaient traduit, voici quelques années, le *Mabinogion* en langue anglaise (1). Plus récemment, M. Gwyn Jones a publié un choix de légendes galloises, dont certaines gravitent autour de la figure du roi Arthur, et dont d'autres sont extraites du *Mabinogion* lui-même, mais dans une adaptation plus libre (2).

Peut-être n'est-il pas superflu de fournir quelques explications au sujet de ce *Mabinogion*, qui n'est pas très connu en France, et dépit de son importance considérable.

Il s'agit d'un recueil de onze contes en langue gaélique, composés, ou du moins, mis par écrit, à diverses époques. Ils nous sont parvenus par l'intermédiaire de deux manuscrits, l'un, le « Livre blanc de Rhydderch » *(Llyfr Gwyn Rhydderch)*, rédigé vers 1300-1325, l'autre, le « Livre rouge de Hergest » *(Llyfr Coch Hergest)*, datant de la période 1375-1425. Il est toutefois hors de doute que la matière de ces histoires est beaucoup plus ancienne que cela, et qu'elle est, en partie du moins, issue de la tradition celtique elle-même. Au reste, ces contes ne devaient représenter qu'une infime partie du répertoire des *cyfarwydd*, ou diseurs d'histoires, puisque leurs homologues irlandais devaient en connaître trois cent cinquante pour que leur qualification professionnelle fût reconnue. Héritiers des bardes celtes, ils fleurirent au Pays de Galles du VI[e] au XV[e] siècle, et la transmission se fit sans doute oralement durant de longues générations (3).

(1) *The Mabinogion*, « Everyman's Library », London.
(2) *Welsh Legends and Folk-Tales*, retold by Gwyn Jones, « Oxford University Press », London.
(3) Notons cependant que les thèmes de certaines légendes se devinent déjà dans le « Livre de Taliesin », qui contient des pièces de vers obscures, et d'origine très ancienne.

La première partie du *Mabinogion*, la plus importante à bien des égards, est constituée par ce qu'on appelle les « Quatre Branches ». Celles-ci forment les quatre sections du *Mabinogi* proprement dit (4). Ce sont : « Pwyll prince de Dyfed », « Branwen fille de Llyr », « Manawydan fils de Llyr », et « Math fils de Mathonwy »). Ces textes semblent avoir reçu leur forme actuelle dans la seconde moitié du XI[e] siècle.

Puis, viennent les quatre légendes galloises indépendantes, « le Rêve de Macsen Wledig », « Lludd et Llefelys », « Culhwch et Olwen », et « le Rêve de Rhonabwy ». Parmi celles-ci se détache, de par la densité de son contenu symbolique, « Culhwch et Olwen » qui doit avoir été écrite une centaine d'années avant les « Quatre Branches » elles-mêmes, et qui semble être le plus ancien des contes arthuriens connus.

Enfin, on trouve les trois Romans, « la Dame à la Fontaine », « Peredur fils d'Efrawg », et « Gereint fils d'Erbin », de rédaction plus tardive, et où d'aucuns prétendent même déceler des influences françaises.

En effet, Owein, le héros de « la Dame à la Fontaine », n'est autre qu'Yvain, le Chevalier du Lion ; Peredur est le Perceval du « Conte del Graal », et Gereint est Erec. Neanmoins, si les romans gallois et français sont apparentés, ils sont loin d'être identiques, et comportent même des épisodes très différents. Aussi est-il plus logique de penser que les uns et les autres dérivent d'une source galloise commune, les premiers en ligne directe, les seconds par le truchement des Normands de Grande-Bretagne, lesquels parlaient français.

Issues de la tradition celtique, ces légendes renferment sans doute, le *Mabinogi* proprement dit surtout, mais aussi les contes arthuriens, des allusions à cette dernière. Il est certain, par exemple, que des personnages tels que Bendigeidfran, Rhiannon, Math,

(4) Le terme *Mabinogion*, consacré par l'usage, n'a toutefois été adopté qu'au milieu du XIX[e] siècle, et est incorrect. La signification du mot *Mabinogi* est discutée, mais il paraît dériver de *mab*, « jeunesse », parce qu'il s'agissait de conter les exploits de jeunesse des héros. Il a pris finalement le sens de « conte ».

Mabon fils de Modron, sont « d'origine divine », c'est-à-dire qu'ils représentent des dieux ou des demi-dieux. Et Arthur lui-même, dans les récits les plus anciens, apparaît comme quasi-divin : avec ses hommes, il délivre son pays de géants, de sorcières et de monstres, il entreprend des voyages dans « l'Autre Monde », pour libérer des prisonniers, sans doute sous le joug de puissances infernales, et quérir des trésors (5). En outre, son histoire s'imbrique parfois dans celle des anciens héros celtes du *Mabinogi*, qui sont eux-mêmes des manifestations divines (6).

Mais il faut reconnaître que les aspects proprement doctrinaux sont, sinon absents, du moins assez voilés ou déformés pour qu'ils ne nous soient pas accessibles d'une manière directe. Aussi l'intérêt de ces légendes réside-t-il ailleurs : il se trouve dans le symbolisme qui y transparaît, et qui est d'ordre ésotérique.

L'impression générale est en effet qu'un grand nombre de données de cette nature y ont été introduites (7). Mais elles s'y trouvent réparties d'une façon plus ou moins incohérente. Elles sont souvent, elles aussi, estompées ou altérées, de sorte que leur ensemble se révèle comme une sorte de puzzle dont il faut reconstituer l'image. Voici quelques exemples de ces insertions de caractère ésotérique.

Dans « Culhwch et Olwen », une des phrases essentielle est la description d'une chasse au sanglier entreprise par Arthur et ses compagnons. Il y a là, de prime abord, quelque chose d'assez déconcertant, puisque, dans la tradition celtique, comme dans la plupart des traditions reflétant la Tradition primordiale, le sanglier figure l'autorité spirituelle, et que sa chasse représente une révolte du pouvoir temporel contre cette dernière. Or, le rôle de chef de cette

(5) Dans un poème du « Livre de Taliesen » ; le *Preideu Annwfyn*, il est question d'incursions que fit Arthur, sur son navire Prydwen, dans les huit *caer* (collines fortifiées, châteaux forts) de l'« Autre Monde ».

(6) Un aspect curieux de ces contes est l'onomastique particulière dont il y est fait usage ; les noms de lieux y sont en effet dotés d'une origine d'ordre phonétique, et non étymologique, en rapport avec l'histoire dans laquelle ils sont insérés. Il s'agit donc d'un procédé analogue à celui de la *Nirukta*.

(7) Cf., à ce sujet : R. Guénon, « Symboles fondamentaux », ch. IV.

rebellion convient assez mal au roi Arthur, bien que son nom soit dérivé de celui de l'ours (8).

On peut donner, à ce problème, trois solutions, qui ne s'excluent pas l'une l'autre, en dépit des apparences, car elles peuvent correspondre à des perspectives différentes.

La première consiste à voir dans ce sanglier, en vertu de la double signification fréquente des symboles, non plus l'emblème de l'autorité spirituelle, mais celui de sa contrefaçon d'origine ténébreuse. Cette hypothèse est étayée par la réponse du roi Arthur aux chevaliers qui lui demandent l'histoire du sanglier, appelé Twrch Trwyth : « Ce fut un roi, et, pour sa méchanceté, Dieu le transforma en un porc. » Ces paroles attribuent à Twrch Trwyth une nature luciférienne, voire satanique.

Dans la seconde solution, le sanglier remplit effectivement la fonction de symbole de l'autorité spirituelle, mais Arthur et ses pairs sont alors substitués à tort aux Kshatriyas révoltés. En faveur de cette thèse, nous relevons plusieurs arguments.

Le sanglier semble bien être de couleur blanche, car l'un de ses fils est appelé Grugyn *Silver-Bristle*, « Grugyn aux soies d'argent ». Lui-même est parfois dénommé *the Otherworld Boar*, « Le Sanglier de l'Autre Monde » (9).

L'animal n'est pas tué, mais est chassé dans la mer par les chiens Aned et Aethlem, qui disparaissent avec lui. On ne sait ce qu'il est devenu, mais on dit que, dans l'Autre Monde, où Arthur le rencontra par la suite, il repose sous un chêne merveilleux, avec ses deux fils qui furent mis à mort au cours de la chasse, Grugyn et Liwydawg.

Enfin et surtout, la poursuite du sanglier a pour but de s'emparer du peigne et des ciseaux qu'il porte

(8) Ibid., page 182.

(9) Le terme d'*Otherworld* est, à vrai dire, assez ambigu dans ces légendes. Le nom de Méléagre, qui chassa le sanglier de Calydon, évoque par contre l'idée de noirceur (*melas agros*, « champ noir ») et de vanité (*meleos*, « vain ») ; mais aussi celle de douceur (*meli*, « miel » ; *melos*, « chant ») et de soin (*melo*, « être l'objet de soins »). Par ailleurs, *agra* signifie « chasse », ou « gibier », et *agrios*, « sauvage ».

entre les deux oreilles (10). Ceci peut paraître étrange à première vue, masi il semble que l'arrangement de la coiffure ait réellement constitué un rite dans ces légendes. C'est ainsi que le héros de l'histoire, Culhwch, vient demander à Arthur de lui arranger la chevelure, ce que le roi fait avec un peigne d'or et des ciseaux d'argent. Le peigne et les ciseaux pourraient donc être les emblèmes de l'autorité spirituelle (11).

La troisième solution est, en quelque sorte, à mi-chemin entre les deux autres : elle consiste à voir en Twrch Trwyth le représentant d'une tradition déviée, et destinée à disparaître ou à être absorbée. S'agirait-il là de la tradition celtique, ou de quelque autre plus ancienne encore ?

Le problème se complique du fait que cette chasse est accomplie dans le cadre d'une « queste », la queste d'Olwen, la fille du géant Ysbaddaden, dont l'obtention sera le symbole de la réalisation spirituelle. Olwen signifie « Sentier blanc » *(White Track)* : « Quatre trèfles blancs poussaient derrière elle partout où elle allait » (12). Le géant son père n'est autre que le « gardien du trésor », et il meurt dès que les tâches qu'il a fixées sont exécutées, et que Culhwch a abtenu Olwen pour épouse.

La première des « Quatre Branches », « Pwyll prince de Dyfed », comporte également la « queste » d'une jeune fille, Rhiannon. Et cette légende présente avec le « Conte del Graal », et donc avec « Peredur »,

(10) Avant la chasse de Twrch Trwyth, a lieu une autre chasse au sanglier, beaucoup plus rapide, durant laquelle Ysgithyrwyn, « Chef Sanglier », est tué. Sa défense lui est alors ravie. Dans « Gereint », figure une chasse au cerf blanc.

(11) Cf. ce que dit R. Guénon de la représentation symbolique des rayons lumineux par les cheveux (op. cit., ch. XL).

(12) Les quatre tréfles blancs font allusion au nombre douze, qui est un nombre « circulaire », ou plutôt, à la fois « carré » et « circulaire », de sorte qu'il sert de trait d'union entre la Terre et le Ciel. Le « Sentier blanc » va donc de la Terre au Ciel, ce qui explique qu'Olwen soit l'objet de la queste de Culhwch.

Parmi les nombres symboliques que l'on rencontre le plus souvent, citons le nombre trois (les trois divisions de la terre, les trois royaumes engloutis, les trois chefs compatissants), et le nombre sept (les sept hommes rescapés d'Irlande demeurent sept ans à Harddlech, sept chevaliers participent à la queste d'Olwen).

une sorte d'analogie inverse, en ce sens que le héros, Pwyll, prononce les paroles nécessaires, autrement dit, cherche la vérité, ce que ne fait pas Perceval dans le roman de Chrétien de Troyes, ni son homologue Peredur.

Un jour, un vieil homme à la chevelure d'argent conseille à Pwyll de se rendre au sommet d'un tertre vert qui se trouve derrière son domaine (13). De là, le prince de Dyfed aperçoit une dame d'une grande beauté, montée sur un cheval blanc. Il envoie un de ses compagnons s'enquérir d'elle. Mais le cavalier ne peut la rejoindre, bien qu'elle aille au pas, et qu'il aille au grand galop. La même scène se reproduit le lendemain. Mais le troisième jour, Pwyll décide de poursuivre lui-même l'écuyère. Il pousse son cheval jusqu'à la limite de ses possibilités, mais il ne parvient pas à atteindre celui de la dame, qui trotte doucement. Alors Pwyll prie celle-ci de bien vouloir l'attendre ; elle s'exécute et lui dit : « Il eût été préférable, pour le cheval, que tu m'aies demandé cela depuis longtemps. » Il y a là une allusion probable à la nécessité de la démarche spirituelle, que traduisent ces mots de l'Evangile : « Demandez, et l'on vous donnera, cherchez, et vous trouverez, frappez, et l'on vous ouvrira » (Luc, II, 9). Les réalités spirituelles semblent impossible à atteindre à l'homme ordinaire, parce qu'elles

(13) Ce tertre vert est sans doute un substitut de la Montagne polaire. Il est étrange que, dans ces légendes, la pierre symbolique n'apparaisse presque pas. On la trouve néanmoins dans le « Rêve de Rhonabwy », où le chevalier Iddawg déclare qu'il est allé faire pénitence pendant sept ans à la Pierre verte, dans le nord de la Grande-Bretagne (*Y Llech Las in Prydein*). Le vert est la couleur du printemps, et la substitution du tertre vert à la montagne blanche peut être liée à un remplacement du symbolisme polaire par un symbolisme solaire.

A propos des couleurs symboliques, trés utilisées, signalons ce passage remarquable, également tiré du « Rêve de Rhonabwy », sur le blanc et le noir : « il put voir deux troupes se dirigeant doucement vers le gué de la Severn ; une troupe d'un blanc éclatant, car chaque cavalier portait un manteau de brocard de soie blanc, dont les franges étaient d'un noir pur... puis une troupe dont chaque homme était couvert d'un manteau d'un noir pur, dont les franges étaient d'un blanc pur. » On retrouve ici le symbolisme du *Yang* et du *Yin*, ainsi que celui du jeu d'échec, ou plutôt, du jeu voisin de *gwyddbwyll*, lui aussi fréquemment employé dans ces contes.

se situent, en quelque sorte, à la *limite* de sa nature ; mais, pour celui qui sollicite la Grâce, elles daignent se manifester. Après de multiples péripéties, Pwyll épouse Rhiannon.

L'une des questes les plus étranges, mais les plus caractéristiques, est celle que relate « le Rêve de Macsen Wledig ». Ce Macsen (*Wledig* veut dire gouverneur, ou prince), n'est autre, en effet, que Maxime, l'empereur romain d'origine espagnole, qui fut vaincu et tué par Théodose en 388. Son aventure se passe tout d'abord en songe : il entreprend un voyage qui, de Rome, le mène naturellement au Pays de Galles, où il épouse Elen, la fille du roi. Par la suite, ce songe prémonitoire s'accomplit trait pour trait dans la réalité.

Voici comment Macsen franchit la mer : « Il vit une flotte à l'embouchure de la rivière, et c'était la plus grande flotte que mortel eût jamais vu. Et, au milieu de la flotte, il vit un navire ; et plus grand était-il, de loin, et plus beau que tous les autres. Et, selon ce qu'il put voir du navire au-dessus de l'eau, à un bordage d'or, en succédait un autre d'argent. Il vit une passerelle en ivoire de morse, allant du navire à la terre, et il l'emprunta pour se rendre sur le navire. Une voile fut hissée sur le navire, qui s'éloigna sur la mer et l'océan. Il aborda à un île, la plus belle du monde entier. » C'était l'île de Bretagne, que Macsen traversa pour parvenir à un grand château, « le plus beau que mortel eût jamais vu », où tout était d'or et d'argent. Là, il vit une jeune fille assise sur une chaise d'or rouge : c'était Elen.

The welsh Legends comportent une histoire de Tristant et d'Yseult, où Yseult apparaît également comme l'objet d'une queste.

Les deux amants, Trystan et Esyllt, se sont réfugiés « dans les bois de chênes de Celyddon, dans le nord » (14). Lorsque Arthur, à la demande de Marc,

(14) R. Guénon (*op. cit.*, page 181) remarque que *Caledonia* est identique à Calydon, que c'est le pays des « Kaldes » ou Celtes, et que la forêt de Calydon ne diffère pas de celle de Brocéliande. Ajoutons qu'à ce nom de *Caledonia*, on attribue parfois une origine grecque, qui, au point de vue étymologique, est peu vraisemblable, mais qui est cependant intéressante au point de vue symbolique, *Caledonia* dériverait de *kalos*

fait cerner la forêt, Tristan cache Yseult dans le creux d'un chêne, où le lierre, le houx et l'if la dérobent aux regards. Yseult s'identifie alors au « trésor caché », et la cachette n'est autre que l'Arbre de Vie. D'autre part, nous voyons intervenir ici « les trois arbres toujours verts », symboles d'immortalité, qui vaudront à Tristan d'obtenir Yseult d'une manière définitive. En effet, Arthur rend un jugement selon lequel Yseult sera à l'un des deux rivaux lorsque les feuilles seront sur les arbres, et à l'autre, lorsque les feuilles ne seront plus sur les arbres. Marc choisit l'époque où les arbres seront dépouillés. Mais, dès lors, Tristan conservera toujours Yseult, puisque certains arbres ne se défont jamais de leur feuillage. Par la même occasion, le thème des cycles est abordé : le roi Marc s'est retiré dans le domaine de ces derniers, tandis que Tristan en est sorti pour entrer dans l'éternité. L'un a choisi le relatif, l'autre l'Absolu. Le reste lui sera donné par surcroît.

A propos du sanglier Twrch Trwyth, nous avons dit qu'il était probablement blanc. Dans la troisième Branche, « Manawydan fils de Llyr », se manifeste effectivement un sanglier blanc, et le symbolisme « central » de ce conte est si clair, que nous ne pouvons nous empêcher de le résumer.

Sur les terres de Dyfed, qui appartiennent à Pryderi, le fils de Pwyll et Rhiannon, un sort a été jeté : elles sont désertes et stériles. Un jour que Pryderi chasse, accompagné de son beau-père Manawydan, un énorme sanglier blanc d'argent tient tête à ses chiens, et les entraîne sur un tertre vert, où se dresse un *caer*, qui, jusqu'alors, n'existait pas. Le sanglier pénètre dans la forteresse, suivi des chiens.

Malgré les conseils de Manawydan, Pryderi y entre à son tour, et il ne trouve ni sanglier ni chiens. Mais, au milieu de la salle, il voit une fontaine de marbre, et, sur le bord de la fontaine, un bol d'or, suspendu

et de *edus*, « beau » et « doux », ou de *kale hedone* « bon plaisir » ; l'hypothèses selon laquelle Calydon viendrait de *kalon hydor*, « belle eau », contient également un aspect symbolique remarquable. Parmi les mots que l'on pourrait encore rapprocher de Calydon, mentionnons *kálon*, « bois » ; *kalyx*, « bouton de fleur », *khalix*, « pierre » ; en latin *calix*, « coupe » et *calyx*, « calice d'une fleur », « coquille » ; les formes du verbe *horaó*, « voir », telles que *eidon* ; en outre *Adonis*.

à quatre chaînes qui s'élèvent vers le ciel, et n'ont pas de fin. Transporté par la beauté de la coupe, il s'avance pour la saisir, mais ses mains restent collées au métal, ses pieds sont rivés à la dalle, et il perd l'usage de la parole. Sa mère Rhiannon, qui part à sa recherche, subit le même sort. A la nuit tombante, un coup de tonnerre retentit, la forteresse est enveloppée de brume, et s'évanouit avec ses occupants. Par la suite, Manawydan réussira à conjurer le sort qui pèse sur Pryderi et Rhiannon, ainsi que sur les terres de Dyfed.

Cette fontaine est peut-être à l'origine de celle que l'on rencontre dans les romans arthuriens. Dans « la Dame à la Fontaine », en particulier, le héros, Owein, entreprend, à la suite de Cynon, une queste « jusqu'aux frontières du monde », et arrive au site ainsi décrit : Au milieu d'une vallée se trouve « un grand arbre dont les extrémités des branches sont plus vertes que le plus vert sapin. Et, sous cet arbre, il y a une fontaine, et à côté de la fontaine, une dalle de marbre, et, sur la dalle, un bol d'argent attaché à une chaîne d'argent. » Owein jette un plein bol d'eau sur la dalle ; il entend un grand coup de tonnerre, le ciel et la terre tremblent, une terrible averse de grêle se produit, au point qu'il ne reste plus une feuille sur l'arbre. Alors, les oiseaux perchés sur celui-ci se mettent à chanter un chant tel, que nul n'en avait jamais ouï de plus délicieux et de plus ravissant. Sur ce, survient le chevalier qui garde la fontaine. Il défie Owein, qui le tue, et s'empare du titre de gardien du lieu sacré.

On voit que, dans les deux contes, la description symbolique de la fontaine d'immortalité, et de la coupe qui sert à en goûter le breuvage, n'apparaît que dans le cadre d'opérations magiques. Les réalités spirituelles sont donc manifestement voilées derrière des formes subtiles, et il y a lieu de se rappeler ici ce qu'a dit R. Guénon du rôle tardif de la magie dans la conservation de certains éléments d'ordre traditionnel (15).

(15) A propos de la légende de Manawydan, il est encore une remarque très curieuse à faire. Manawydan est l'un des sept Gallois rescapés d'une guerre contre l'Irlande. Il vit avec Pryderi sur les terres de Dyfed, mais, lorsque la ruine de celles-ci est consommée, il se fait artisan, et parcourt la Grande-Bretagne en exerçant divers métiers, où il parvient d'emblée à la maîtrise, et qui tous relèvent du travail du cuir. On peut se demander s'il n'y a pas là une allusion à la transmission de certaines données initiatiques, des ordres chevaleresques aux organisations artisanales. Le plus étrange est que, dans chacune des villes où il travaille, les compagnons de sa corporation tentent de l'assassiner.

Cette coupe d'immortalité est sans doute apparentée au « Chaudron de Renaissance » *(the Cauldron of Rebirth)*, qui apparaît dans l'histoire de Branwen, c'est-à-dire dans la deuxième Branche. Ce chaudron avait la vertu de ressusciter les morts, mais sans leur rendre l'usage de la parole. Il y a là, peut-être, une expression symbolique du passage dans l'Au-delà, qui coupe les relations avec ce monde, et aussi de l'indicibilité de la réalisation spirituelle, qui commence en effet par une mort, suivie d'une renaissance (16).

Le chaudron appartenait à Bendigeidfran, appelé aussi Brân (17), roi de l'île de Bretagne (18), qui le

(16) Parmi les objets exigés par le géant Ysbaddaden, le père d'Olwen, figurent la corne (à boire) de Gwlgawd Gododdin ; la coupe de Llwyr fils de Llwyrion, « dans laquelle est la meilleure de toutes les boissons », et, également, le chaudron de Diwrnach l'Irlandais. Arthur entreprend lui-même, sur son navire Prydwen, l'expédition au cours de laquelle il s'emparera de ce chaudron, « plein des trésors de l'Irlande ». Dans un autre conte, on représente les chevaliers d'Arthur buvant de l'hydromel avant la bataille, et « La vertu de cet hydromel est que le coup d'un homme est comme le coup de neuf, et il n'y a pas de coup de parade à lui opposer ».

(17) Ce nom de Brân présente une certaine analogie avec celui de Brahma. Brân est d'ailleurs représenté avec une apparence surhumaine et gigantesque. Aucune maison ne peut le contenir. Aussi vit-il toujours d'une vie nomade, sous une tente. Quand il se rend en Irlande, il revêt un aspect cosmique ; sa tête est assimilée à une montagne, et ses yeux à des lacs ; il passe la mer à gué. Il est vrai que la mer était moins large et moins profonde qu'aujourd'hui car « ce fut plus tard que les eaux submergèrent les trois royaumes engloutis ». La responsabilité de cette submersion est attribuée à Seithenin, le gardien des digues, qui, lors d'une tempête, ne ferma pas à temps les portes des écluses protégeant les Royaumes contre la mer. Il y a là, également, une signification symbolique manifeste. Par la suite, Brân fait un pont de son propre corps, pour permettre à son armée de franchir une rivière.

(18) Dans ce conte, l'île est appelée « L'Ile du Puissant » *(The Island of the Mighty)*. Dans « Llud et Llefelys », le roi Llud mesure l'île en longueur et en largeur pour en déterminer le

tenait de Llasar Llaes Gyfnewid, lequel s'était échappé, en Irlande, d'une « Maison de fer » chauffée à blanc. Bendigeidfran en fit présent à Matholwch, roi d'Irlande. Peut-être faut-il voir, dans ces transferts, les signes de déplacements successifs d'un centre spirituel. Cependant, au cours d'une lutte ultérieure entre Bendigeidfran et Matholwch, le Chaudron, qui revivifiait les guerriers irlandais, fut à l'origine de la défaite du roi de Bretagne. Son demi-frère, Efnisien, brisa le vaisseau sacré pour mettre fin à la bataille. Mais Brân était mort, blessé au pied, comme Achille, par un javelot empoisonné (19).

La destruction du Chaudron semble avoir marqué la fin d'une forme traditionnelle, laquelle aurait néanmoins été perpétuée durant un certain temps par les sept Gallois rescapés d'Irlande. Le substitut du Chaudron fut alors, si étrange que cela puisse paraître, la tête même de Bendigeidfran. Les centres spirituels successifs qui furent instaurés sont clairement indiqués. En effet, les sept compagnons s'installèrent d'abord à Harddlech, où ils « festoyèrent » pendant sept ans. « Là vinrent trois oiseaux qui se mirent à leur chanter un certain chant, et tous les chants qu'ils avaient jamais entendus étaient sans attrait comparés à cela. Pour discerner les oiseaux, il leur fallait regarder loin au-dessus de la mer, et cependant, le chant était aussi clair que s'ils avaient été près d'eux » (20).

centre. Ce dernier correspond à la position d'Oxford, dont le nom (« Le Gué du Bœuf ») peut avoir une origine symbolique fort ancienne.

(19) C'est à la suite de cette guerre, dit l'histoire, que l'Irlande fut divisée en cinq provinces.

(20) Ces oiseaux représentent sans aucun doute les états supérieurs de l'être, qui sont à la fois très éloignés et tout proches.

A propos du « Langage des oiseaux », signalons que Branwen, la sœur de Bendigeidfran, et l'épouse bafouée du roi d'Irlande, avait envoyé un oiseau comme *messager* à son frère. Par ailleurs, ces trois chanteurs célestes sont appelés « les oiseaux de Rhiannon ». Parmi les chevaliers d'Arthur, il y avait un « interprète », Gwrhyr, qui connaissait toutes les langues des hommes, des bêtes et des oiseaux, et aussi des poissons. Dans « Culhwch et Olwen », il est dit que les oiseaux de Rhiannon, qu'il s'agissait de capturer, éveillaient les morts et berçaient les vivants.

Puis, les chevaliers s'installèrent à Gwales où ils trouvèrent « un grand château surplombant la mer », et où ils passèrent quatre-vingts ans ; le souvenir des sombres événements du passé fut effacé en eux, et ils firent là un séjour délicieux. Leur réunion fut appelée « L'Assemblée de la Tête merveilleuse ».

Enfin, ils se rendirent à Londres, où ils enterrèrent la tête sur la « Colline blanche » (*the white Mount*) ; celle-ci devint alors l'une des « trois heureuses Cachettes » de l'île, puis, quand elle fut trouvée, plus tard, l'une des « trois malheureuses Découvertes ». Car telle était la vertu de la tête, « qu'aucun fléau ne put atteindre cette île en traversant la mer, tant qu'elle demeura celée ».

Peut-être faut-il voir dans cette tête l'origine de celle qui apparaît d'une manière si étrange, comme un substitut du Graal, dans le roman de Peredur. Voici en effet le récit des faits dont ce dernier est témoin au château de son oncle :

« Il put voir deux jeunes gens entrer dans la salle, et de la salle, se diriger vers une chambre en portant une lance de très grande taille, le long de laquelle coulaient trois ruisseaux de sang. Et quand ils virent les jeunes gens s'avancer de la sorte, tous se mirent à pleurer et à se lamenter, au point que c'en était difficilement supportable. L'homme n'interrompit pas, malgré tout, sa conversation avec Peredur. Il ne dit pas à Peredur de quoi il s'agissait, et Peredur ne le lui demanda pas. Après un court instant de silence, voici que deux jeunes filles entrèrent, portant un grand plateau sur lequel se trouvait la tête d'un homme, et du sang à profusion autour de la tête. Et alors, tous pleurèrent et crièrent de telle façon, que c'en devenait pénible de demeurer avec eux. »

Plus tard, comme dans le « Conte del Graal », une jeune fille fort laide vient à la cour d'Arthur, et fait à Peredur les reproches suivants : « Peredur, je ne te salue pas, car tu ne le mérites pas. Aveugle fut le destin, quand il t'accorda faveur et renom. Lorsque tu vins à la cour du Roi Boîteux, et que tu y vis l'écuyer portant la lance aiguë, et, à la pointe de la lance, une goutte de sang, et le sang coulant à flot jusqu'à la main de l'écuyer, et d'autres merveilles que tu vis en outre là-bas, tu ne t'enquis pas de leur

NOTES SUR L'ANTI-TEMPLARISME MAÇONNIQUE

1. *Quand les catholiques réhabilitent l'Ordre du Temple :*

La question des Templiers et de leurs liens possibles avec la Franc-Maçonnerie a connu en ces derniers temps un regain d'actualité. Des auteurs l'ont abordée dans une perspective un peu particulière et, en général, hostile à l'ascendance templière. Une telle perspective, nos lecteurs le savent, n'était pas celle de René Guénon, qui, maintes fois, a rappelé cette ascendance. L'action des maçons hostiles à l'héritage templier est désignée par les auteurs anglais sous le nom de *Masonic Anti-Templarism*. Nous nous proposons, dans cette série d'études, d'attirer l'attention sur certains aspects curieux de cet Anti-Templarisme.

Nous examinerons d'abord la question si controversée de l'innocence ou de la culpabilité des Templiers. Nous étudierons ensuite le célèbre *Mémoire au duc de Brunswick* où Joseph de Maistre attaque l'ascendance templière. Nous examinerons de près l'action de Jean-Baptiste Willermoz qui substitua au grade templier de la Stricte Observance celui de Grand Profès du Régime Rectifié (Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte). Nous donnerons de larges extraits d'une lettre de Willermoz à Joseph de Maistre, et d'une autre au landgrave de Hesse, alors vice-roi de Norvège. Nous terminerons par quelques remarques sur les développements ultérieurs de l'anti-Templarisme maçonnique à partir des campagnes virulentes de l'occultiste Téder contre René Guénon, accusé par lui de se rattacher à un « aboli » (Jacques de Molay).

Quelques mois après la mort de Guénon, plusieurs de ceux qui avaient été influencés par son enseignement se posèrent un certain nombre de questions sur

les Templiers. L'un d'eux, qui avait suivi cet enseignement depuis ses débuts, disait : « Pour ce qui est de la présence d'une initiation au sein de l'Ordre templier, nous n'avons pas d'autre garantie que l'affirmation de Guénon ». Il reconnaissait d'ailleurs que c'était déjà beaucoup. Un autre fit remarquer : « Ce n'est peut-être pas à cause de la Maçonnerie que Guénon s'est intéressé aux Templiers ; c'est peut-être à cause des Templiers qu'il s'est intéressé à la Maçonnerie ». Mais personne n'eut l'idée de rappeler que, 600 ans avant Guénon, Dante Alighieri avait, dans toute son œuvre essentiellement initiatique, abondamment fait allusion au drame templier, crise capitale de l'Occident chrétien, et représenté la rupture qui s'ensuivit entre ésotérisme et exotérisme par le symbole de la mort de Béatrice.

Il en résulte que cette date de 1314 est une date essentielle dans la chronologie traditionnelle. Remarquons, sans y insister, que 1314 + 600 donnent 1914 ; cette dernière date était également obtenue par l'addition 1806 + 108. On sait que 1806 est la date de l'abolition du Saint-Empire romain-germanique par Napoléon Ier (1).

Quelques années auparavant, l'institution, à Charleston, dans la Caroline du Sud, du premier Suprême Conseil écossais, avait pour ainsi dire créé les conditions nécessaires à la « résorption en germe » du symbolisme « primordial » du Saint-Empire (2).

⁂

(1) « La paix de Presbourg, 1805, chassait l'Autriche d'Italie et d'Allemagne... Bientôt même Napoléon ne reconnut plus l'existence du corps germanique. Ce fut la fin du Saint-Empire romain-germanique qui durait depuis 962 (août 1806). L'empereur François II dut se résigner à n'être plus que François Ier empereur d'Autriche » (Jean Monnier et André Jardin, *Histoire de* 1789 *à* 1848). L'importance du cycle de 600 ans a été signalée par Guénon dans *Le langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »*, I (repris dans *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, p. 55) et celle du cycle 108 ans dans *L'Homme et son Devenir selon le Védanta*, chap. sur *L'état de rêve ou la condition de Taijasa*.

(2) Rappelons qu'au 33e degré écossais, dont le corps dirigeant était appelé jadis « Suprême Conseil du Saint Empire » on trouve comme symbole l'aigle à deux têtes, le delta avec le nombre 33 entouré de poignards (un des sens de ce symbole est la mort de César tombant sous les poignards des sénateurs conjurés).

Il vient justement de paraître un ouvrage de MM. Paul Lesourd et Claude Paillat, intitulé *Dossier secret. L'Eglise de France* (3) qui donne des renseignements extrêmement importants sur l'affaire des Templiers, ainsi d'ailleurs que sur un grand nombre d'autres points historiques ; citons en particulier l'énigme de Jeanne d'Arc, les sociétés secrètes du XVIII[e] siècle, la condamnation de *L'Action Française*, les conséquences du second concile du Vatican. L'intérêt principal d'une telle œuvre est peut-être d'apporter des pièces qui montrent à quel point l'histoire authentique a été déformée pour le service de causes politiques ou autres. Quand on a lu ces volumes, on se demande, par exemple, si Jeanne d'Arc a bien été brûlée vive, si Louis XIV a vraiment épousé Madame de Maintenon, si les Jésuites, après leurs suppressions, n'ont pas été plus nombreux et plus agissants qu'auparavant, etc. Très souvent les auteurs restent dans l'expectative mais, comme ils disent eux-mêmes, c'est parfois une nouveauté très grande que de poser simplement des points d'interrogation en refusant d'admettre les yeux fermés des légendes qui n'ont pour elles qu'une longue tradition *(sic)*, pas toujours désintéressée (4).

***

Le chapitre intitulé « Le mystère, l'énigme, le miracle de Jeanne d'Arc » est d'une lecture passionnante surtout pour ceux de nos lecteurs qui auront remarqué l'allusion de Guénon aux « multiples énig-

(3) Presses de la Cité, Paris.

(4) Les deux auteurs ont bien pénétré certaines influences qui s'exercent sur l'exotérisme contemporain. Ils font preuve de beaucoup d'indépendance, et ils appellent un chat, un chat. A propos de notre siècle dans l'Eglise de France, ils écrivent : « Voulant combler le fossé qui leur paraissait exister entre l'Eglise et l'esprit moderne, la critique et la science... les modernisants étaient enclins à toutes les faveurs et toutes les bienveillances pour les adversaires de la religion et leurs productions scientifiques ou philosophiques comme littéraires, tandis qu'ils se montraient sévères et dédaigneux pour les œuvres catholiques déclarées *a priori* inférieures ». Et les auteurs font très judicieusement remarquer : « Ne reconnait-on pas, dans cet état d'esprit des modernistes, un certain air de ressemblance avec quelques interventions ou revendications au sein ou en marge du dernier concile Vatican II ? » (tome II, p. 291).

mes » dont cette histoire est entourée (5). L'auteur démolit l'imagerie « officielle » qui a aujourd'hui acquis droit de cité. Il mentionne la part qu'ont prise dans cette falsification les littérateurs et surtout les poètes (6) et aussi l'exploitation politique du culte de Jeanne d'Arc par les organisations politiques extrémistes (7). Sans entrer dans l'examen des hypothèses émises quant à la naissance de Jeanne, les auteurs attirent l'attention sur le rôle extrêmement important joué dans la « mission » de Jeanne par une femme très énergique, Yolande de Sicile, belle-mère du dauphin Charles. Les remarques données à cet égard par les auteurs ébranlent les idées reçues. Yolande de Sicile « fut la clef de l'énigme du grand règne de ce

(5) Cf. *Etudes sur la F.M.*, t. II, p. 20. N. 1. Plusieurs auteurs ont parlé de « conspiration du silence » observée à l'égard de Jeanne d'Arc par les « chroniqueurs de Bourgogne », dont la plupart ne mentionnent même pas le nom de l'héroïne. Les deux plus célèbres, Chastelain et Monstrelet, lui consacrent quelques lignes anodines. Mais le cas de Monstrelet est vraiment extraordinaire. On sait que Jeanne fut faite prisonnière à Compiègne par un parti de Bourguignons. Le duc de Bourgogne, Philippe le Bon (fils de Jean sans Peur et père de Charles le Téméraire), avant de livrer sa captive à ses alliés anglais, eut avec elle un entretien auquel Monstrelet assista. Mais cet auteur prolixe, qui ne nous laisse rien ignorer des moindre faits et gestes de son maître, est muet sur les paroles échangées, en une circonstance pourtant « solennelle », entre la vierge guerrière et le fondateur de l'Ordre chevaleresque de la Toison d'Or.

(6) Mentionnons notamment le cas singulier de Charles Péguy accentuant le côté « bergerette » de Jeanne (« Adieu, Meuse endormeuse et douce à mon enfance ») et faisait de l'héroïne « La sainte la plus grande après sainte Marie ». L'Eglise, heureusement, n'a pas suivi le pèlerin de Chartres sur ce dernier point. (Dans les litanies des saints, c'est toujours Marie-Madeleine qui conduit la cohorte des saintes femmes, comme, au matin de Pâques, elle conduisit les myrrhophores, lors du premier pèlerinage au Saint Tombeau. Assimilée liturgiquement à la sœur de Marthe, « elle a choisit la meilleure part, et cette part ne lui sera pas ôtée »).

(7) Les auteurs ne parlent pas d'organisations encore beaucoup plus dangereuses. Entre les deux guerres mondiales, le jour de la fête nationale de Jeanne d'Arc, ce qu'on appelait « le cortège traditionnel » se rassemblait sur le parvis de l'église Saint-Augustin à Paris, et le signal du départ était donné par le curé de cette église, Mgr Jouin, fondateur et directeur de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*. Sur la couverture de la *R.I.S.S.*, on pouvait lire la belle devise de Jeanne : « Dieu premier servi ». Rappelons également que la « conversion » de Diana Vaughan fut obtenue à la suite d'une « croisade de prière » à Jeanne d'Arc.

petit roi chétif parce qu'elle sut... grouper autour de lui les valeurs nécessaires et faire servir à la cause nationale les intérêts, les ambitions, les croyances et les crédulités... C'est par elle que Charles VII sera fort. C'est à cause d'elle qu'il sera victorieux » (pp. 274-275). Dans cette optique, la mission de Jeanne d'Arc se termine au sacre de Reims. Plusieurs difficultés historiques sont résolues et Jeanne apparaît un peu comme l'agent d'exécution de la chevalerie française (8).

Ce qu'il y a de plus extraordinaire dans ce chapitre, ce sont les considérations sur Jeanne des Armoises (pp. 299 à 302). Cette question est en effet fort troublante. Deux frères de Jeanne d'Arc, dont l'un, Pierre, l'avait suivie dans ses campagnes, reconnurent formellement leur sœur dans la dame des Armoises, qui fut également reconnue comme Jeanne d'Arc par les notabilités et le peuple d'Orléans. Quand Charles VII parla de rencontrer Jeanne des Armoises, cette dernière se déroba, mais ceci ne prouve pas grand-chose : si Jeanne échappa au bûcher, ce ne dut être que moyennant l'engagement de « faire la morte » et surtout de ne plus intervenir dans les affaires publiques. Les auteurs, qui paraissent pencher pour l'identification de Jeanne d'Arc avec la dame des Armoises, n'ont pas l'air de se faire beaucoup d'illusion sur l'audience qu'ils pourront avoir à cet égard. Toute une « imagerie » populaire et officielle tient pour une Jeanne bergerette et martyre. Christine de Pisan déjà l'avait célébrée, et Villon a suivi dans sa « Ballade des dames du temps jadis » :

> « Et Jeanne la bonne Lorraine
> Qu'Anglais brûlèrent à Rouen
> Où sont-ils, Vierge souveraine ?
> Mais où sont les neiges d'antan ? »

***

(8) Il faut également se souvenir qu'Eudes de Murville, au tome I de son ouvrage *Des Esprits et de leurs manifestations psychiques* parlant de « l'arbre des fées de Domrémy (le « beau mai »), rappelle que plusieurs jeunes filles du village avaient présentées antérieurement des phénomènes assez analogues à ceux de Jeanne.

Les auteurs apportent une foule de renseignements sur d'innombrables associations qui procèdent de la Compagnie du Saint Sacrement, société secrète fondée en 1627 par le duc de Ventadour. Son activité et son influence furent énormes. « Des évêques se plaignirent que la compagnie sût, plus et mieux qu'eux-mêmes, ce qui se passait dans leur diocèse » (9). En 1660 elle fut dissoute par arrêt du Parlement (10). Mais une vie souterraine s'organisa. Une foule de réseaux, désignés notamment par les initiales « A.A. » (interprétées ordinairement par « Association anonyme ») prirent sa place. « Ces sociétés secrètes, héritières de la Compagnie du Saint-Sacrement... furent pour les Jésuites, après leur suppression en France (1764) et leur dissolution par le pape en 1773, un refuge qui leur permit de subsister... Nous avons des raisons de penser, disent les auteurs... qu'elles existent encore actuellement » (pp. 564-565).

« Toutes ces sociétés secrètes catholiques étaient en général destinées... à lutter contre d'autres sociétés non moins secrètes qui visaient à déchristianiser la France... Ces sociétés de pensées, dont la Franc-Maçonnerie à ce moment n'était pas la plus dangereuse pour le catholicisme (11), effectuaient depuis longtemps contre la religion un travail de sape d'abord

(9) Comment ne pas penser ici au cas analogue de la « Sapinière » (*Sodalitium Pianum*) qui, au début de notre siècle, fut en rapport avec les organisations antimaçonniques et aussi avec « *L'Action Française* » ? Elle fut accusée d'espionner le haut clergé français. Les archives de la Sapinière furent découvertes, durant la première guerre mondiale, par les services secrets allemands en Belgique occupée.

(10) On a prétendu que le *Tortuffe* de Molière, dont la première représentation eut lieu à la Cour en 1667, faisait allusion aux menées clandestines de cette compagnie.

(11) Il faut savoir gré aux auteurs de cette restriction. Non seulement la Franc-Maçonnerie, à cette époque, n'était pas antireligieuse, mais elle était même d'esprit foncièrement religieux. Elle l'est d'ailleurs toujours restée, sauf en ce qui concerne 1/10e environ de ses membres, notamment en France, en Belgique et en Italie. Cette minorité, de tendance rationaliste et même athée, se « justifie » aisément. L'athéisme, pour un initié, est évidemment une anomalie, nous dirions plus précisément un « désordre ». Mais c'est un désordre qui compense un autre désordre : celui constitué par l'action, au sein de la Maçonnerie, de certaines infiltrations exotériques qui devinrent surtout patentes à la suite de l'affaire Léo Taxil. Une récente décision du Magistère romain vient d'ailleurs, d'une manière inattendue, de réduire à néant tous les résultats escomptés par lesdites infiltrations.

souterrain, puis ensuite à découvert, prenant à partir de 1750 une sorte d'offensive générale en faveur de l'irréligion dans toutes les classes de la société... C'était le matérialisme, le laïcisme, l'incrédulité qui donnaient l'assaut à la religion. On assistait donc, à la veille de la Révolution, à une bataille de sociétés secrètes sur l'ensemble du royaume » (p. 567).

***

Venons-en maintenant à la manière dont les auteurs traitent l'histoire de la destruction de l'Ordre du Temple. Leurs propos se limitant à l'étude des affaires ecclésiastiques françaises, ils ne s'arrêtent guère au contexte international européen, que nous rappellerons brièvement : En 1247, le 1er concile de Lyon avait condamné l'empereur Frédéric II, figure énigmatique mais attachante, qui avait fait de la Sicile, où il résidait, un centre de diffusion de la pensée orientale. Il meurt 5 ans plus tard. En 1294, Conrad IV, le dernier des Hohenstaufen, meurt à son tour et n'est pas remplacé : c'est le début du Grand Interrègne. En 1266, Manfred, fils de Frédéric II, est battu par Charles d'Anjou, frère de Saint Louis, qui, 2 ans plus tard, défait à son tour Conradin, neveu de Manfred (12). En 1273, le Grand Interrègne cesse par l'élection de Rodolphe de Habsbourg. En 1282, les Vêpres siciliennes chassent les Angevins d'Italie. En 1285, Philippe le Bel monte sur le trône. Dante était né en 1265 ; il avait rencontré Béatrice un an après l'élection de Rodolphe ; et un an après les Vêpres siciliennes, il en avait reçu le « salut » (13).

MM. Paul Lesourd et Claude Paillat sont plutôt favorables à Philippe le Bel : leur jugement sur

(12) Dans le *Décaméron*, Boccace fait plusieurs fois mention de Manfred et de Conradin.

(13) Nous trouvons ces renseignements dans le récent ouvrage d'Antonio Coën : *Dante et le contenu initiatique de la Vita Nuova*. L'auteur, qui, à la fin de sa vie, était Grand Maître de la Grande Loge de France, avait suivi avec sympathie une des tentatives faites pour restaurer dans la Maçonnerie les principes traditionnels. On s'étonne de ne pas trouver dans cet ouvrage de référence à Guénon dont A. Coën n'ignorait pas pourtant *L'Esotérisme de Dante*. Cela ne doit pas empêcher de reconnaître les mérites de l'ouvrage que nous avons cité, où

l'Ordre du Temple n'en a que plus de valeur. Il ne semble pas non plus avoir apprécié à sa juste mesure le « tournant » que constituent, pour l'Occident chrétien, les premières années du XIVe siècle. Cette époque marque en effet — certains historiens ecclésiastiques l'ont bien vu — la dislocation de la Chrétienté, l'éveil du nationalisme, la laïcisation de la pensée, le déclin des campagnes et l'essor de la vie urbaine, la naissance du capitalisme et, pour tout dire, le « règne de Mammon ». Les altérations continuelles de la monnaie par Philippe le Bel amenèrent des querelles, surtout avec les Ordres religieux qui, tel l'Ordre de Citeaux (14), dépendaient directement du Saint Siège. Les choses s'envenimèrent et ce fut l'attentat d'Anagni, préparé par les premiers Etats Généraux organisés par Philippe le Bel, et où les députés de l'Eglise de France (à l'exception toutefois de l'abbé de Citeaux) donnèrent raison au roi contre le pape Boniface VIII. En 1303, une armée française commandée par le « légiste » Nogaret descendit en Italie, s'aboucha avec un *condottière*, Sciara Colonna, ennemi de Boniface VIII, qui se trouvait alors dans la petite ville d'Anagni, et exerça contre le vieux pontife des violences si odieuses que celui-ci en mourut quelques jours plus tard. « En descendant au tombeau, abreuvé d'amertume et d'humiliation, le pape pouvait se dire qu'une terrible révolution était consommée ou tout au moins que le principe en était affirmé d'une manière victorieuse, et que pour bien des siècles, l'emprise sur la société était enlevée au vicaire de Jésus-Christ » (15).

Le successeur de Boniface VIII eut un règne très court. Le conclave suivant fut dominé par les évêques français : l'archevêque de Bordeaux fut élu et prit le

l'on trouve une foule de vues intéressantes, par exemple sur le symbolisme des nombres, le « salut », les Fidèles d'Amour, la mort de Rachel, l'ironie dans les « Cours d'Amour » la « simulation ». Sur ce dernier point, il est regrettable que l'auteur n'ait pas fait de rapprochement avec le rôle joué par Faux-semblant dans le *Roman de la Rose*.

(14) Rappelons que l'Ordre de Citeaux, fondé par Saint Robert, reconnaît comme autres fondateurs les saints Albéric, Etienne Harding et Bernard. Ces deux derniers dirigèrent le concile de Troyes où fut créé l'Ordre du Temple, et c'est Saint Bernard qui lui donna sa règle.

(15) Cf. Kurth, *L'Eglise aux tournants de l'histoire*, pp. 83-84.

faut pas s'étonner s'il a fallu plus de 600 ans pour élucider certains points mystérieux touchant les rapports entre cet Ordre et l'Ordre maçonnique.

Bien des Maçons, évidemment, continueront à penser que, coupables ou non, les Templiers ne sont pour rien dans l'origine de la Franc-Maçonnerie. Ils ont pour eux des références illustres : un Joseph de Maistre, un Willermoz, un Albert Lantoine. Nous autres, nous n'avons comme autorités que les rituels et René Guénon... Les maçons adversaires de la filiation templière se recrutent soit parmi les rationalistes, soit parmi des Frères de tendances exactement opposées. Car la Maçonnerie, mère féconde en « fructifications » de tout genre, abonde en esprits positifs qui, à la vue d'un beau plat de lentilles tout fumant, ne manqueront jamais de s'écrier : « A quoi me sert mon droit d'aînesse » (27).

Denys ROMAN.

(27) Cf. *Genèse*, XXV, 32.

LA GENÈSE D'UN OUVRAGE : "LES QUATRE AGES DE L'HUMANITÉ"

La mort prématurée de René Guénon l'ayant empêché de donner une recension des « Quatre Ages de l'Humanité », certains lecteurs m'ont demandé des explications complémentaires au sujet de la genèse de ce livre. Cette question mérite qu'on y réponde car il s'agit de montrer qu'un tel ouvrage est bien d'inspiration traditionnelle, comme on va le voir maintenant.

— Je ne me suis pas contenté, en effet, pour effectuer ce travail, de développer l'article d'octobre 1938 que René Guénon avait consacré à ce sujet, mais, de plus, j'ai pris grand soin de consulter le Maître lui-même chaque fois qu'une difficulté importante surgissait au cours de mon étude, et il m'a répondu chaque fois avec autant de science que de dévouement. Aussi bien suis-je heureux de lui témoigner ici toute ma reconnaissance.

***

Avant toute chose, je dois rappeler que mon premier ouvrage, « Les Rythmes dans l'Histoire » (1), avait été écrit (de 1934 à 1936) sans le secours de personne ; en quelque sorte intuitivement et empiriquement.

Quelques mois après la sortie de ce livre, je recevais un exemplaire des *Etudes Traditionnelles* où figurait la recension d'un ouvrage que je venais de lire. Je m'empressai d'écrire au signataire de l'article, René Guénon, pour lui demander quelques éclaircissements et, par la même occasion, lui signaler la

(1) La première édition a paru à Belfort en février 1937.

la somme des Manvantaras écoulés est extrêmement loin de donner les millions d'années qu'on assigne à tort ou à raison aux époques géologiques, car elle ne s'élève même pas tout à fait à un demi-million !.. »

La conclusion de cette lettre est fort claire : Selon la doctrine traditionnelle, l'âge de notre monde est inférieur à un demi-million d'années, d'où il s'ensuit que les chiffres fabuleux avancés par la science moderne pour la durée des périodes géologiques sont purement hypothétiques, sinon mêmes fantaisistes. Mais alors, que peut valoir cette science ? Nous pensons qu'elle a surtout un caractère utilitaire : la considération des périodes géologiques a permis de classer les terrains et de faciliter ainsi la prospection minière. Pourquoi en chercher davantage ? Ce qui intéresse la science actuelle, ce n'est pas tant la Vérité, que la « Puissance » et le « Succès matériel » !

La question des périodes géologiques une fois réglée, il fallut éclaircir celle de l'identification des différentes divisions du Manvantara — car il s'avérait que nous ne pourrions pas dépasser un tel cadre — et ceci nous amena à préciser la question des correspondances : ce qui était facile, car René Guénon nous avait apporté toutes les précisions nécessaires dans une lettre datée du 29-12-1937 :

« ...J'avoue que j'avais perdu de vue ce que vous citez dans votre livre au sujet des tempéraments, m'étant surtout attaché à ce qui concerne directement la question des cycles. Il s'agit bien réellement des quatre tempéraments traditionnels ; il y aurait sans doute des réserves à faire sur certains points de la description, mais, pour le moment du moins, je ne veux pas m'arrêter aux détails, et je me bornerai à la question des correspondances dont vous me parlez plus spécialement. Ce qui est vraiment curieux, c'est que, partout où j'ai vu de telles correspondances indiquées, je les ai toujours trouvées « brouillées » d'une façon ou d'une autre ; on ne voit d'ailleurs pas bien quelle raison il pourrait y avoir eu de les brouiller à dessein... En réalité, ces correspondances s'établissent ainsi :

Nord	- hiver	- enfance	- lymphatique	- race blanche-eau
Orient	- printemps	- jeunesse	- nerveux	- race jaune - air
Sud	- été	- âge mûr	- sanguin	- race noire - feu
Occident	- automne	- vieillesse	- billieux	- race rouge-terre

« Je doute qu'on puisse établir une correspondance stricte avec les facultés. D'autre part, je laisse de côté la relation des éléments avec les « états physiques », qui n'a pas grand intérêt, et derrière laquelle il y a souvent, sur la nature des éléments, une de ces méprises qu'amènent trop facilement les essais de rapprochements avec les sciences modernes ; en tout cas le feu et l'éther sont deux éléments différents ; l'éther ne paraît pas ici parce qu'il se place au centre, correspondant à un état d'équilibre indifférencié. Enfin il n'y a aucune conséquence à tirer de là quant à une supériorité prétendue de telle ou telle race ; elles sont simplement différentes et ont leurs possibilités propres ; et chacune a ou a eu sa période de suprématie ou de prédominance, conformément aux lois cycliques... »

La question relative aux correspondances, que nous avions ainsi soulevée, devait nous permettre de « débrouiller » ce problème que le Docteur Carton (mieux inspiré en médecine qu'en ésotérisme) avait passablement embrouillé : c'est ainsi que selon ses déductions, la race noire devait correspondre au Nord, et donc être nordique : c'était un comble ! Voici d'ailleurs comment René Guénon jugeait le savant rénovateur du naturisme hippocratique (lettre du 23 septembre 1946) :

« La compétence du Dr Carton me paraît ne s'étendre qu'à un domaine bien limité ; je ne le connais d'ailleurs pas personnellement, et je n'ai jamais su pourquoi il avait éprouvé le besoin de faire des racontars assez perfides contre moi, contre les « Etudes Traditionnelles », etc. ; et il ne s'agit pas là de propos plus ou moins en l'air, mais de choses écrites par lui dans des lettres qu'on m'a communiquées il y a quelques années ».

Cette même lettre (du 23-9-1946) m'apportait par ailleurs d'importants éclaircissements quant à certains problèmes que je devais étudier dans mon livre « Les Quatre Ages de l'Humanité ». Voici les passages en question :

« Vous avez sans doute raison d'envisager, au début du Manvantara, une période en quelque sorte indifférenciée, en ce sens tout au moins que la pradition primordiale n'a bien qu'un berceau unique, la région

hyperboréenne. C'est moins net pour les races, et je ne crois pas qu'on trouve nulle part d'indications bien précises à cet égard ; peut-être est-il possible cependant d'envisager une certaine correspondance entre la différenciation des races et celle des principales traditions dérivées de la tradition primordiale. Seulement une autre question se pose : l'origine des différentes races doit-elle être regardée comme simultanée ou comme successive ? En tout cas, elles apparaissent comme liées aux différents continents qui ont disparu dans les cataclysmes survenus successivement au cours du Manvantara (d'où leur correspondance, même géographique, avec les points cardinaux).

« Quant à l'Adam de la Genèse, je ne crois pas qu'on puisse le rapporter au début du Kalpa, car la « perspective » biblique, si l'on peut dire, ne paraît envisager que notre seul Manvantara. En effet, s'il en était autrement, où se situeraient les Manvantaras autre que le premier dans la suite du récit, puisqu'on n'y voit nulle part reparaître un état correspondant au Paradis terrestre ? Il semble même que les premières phases du Manvantara ne soient vues qu'en « raccourci », et qu'il y ait une référence plus particulière et plus directe à la période atlantéenne ; cela peut résulter de ce que le nom d'Adam signifie « rouge », et aussi d'un certain nombre d'autres choses qui indiquent une forme de tradition proprement occidentale. Quoi qu'il en soit, le déluge de Noé, tout au moins dans son sens le plus immédiat et en quelque sorte « historique », ne peut se rapporter qu'à la disparition de l'Atlantide, puisqu'il n'est question d'aucun autre cataclysme après celui-là ; il ne doit donc pas être confondu avec le déluge même du Manvantara (où l'on voit celui qui va être le Manu de ce cycle prenant avec lui dans l'Arche les sept Rishis, qui représentent et résument en eux toute la sagesse des cycles antérieurs). D'ailleurs, il va de soi qu'un symbolisme tel que celui du déluge est toujours applicable à plusieurs niveaux différents ; mais, en tout cela, il s'agit surtout d'une question de « perspective » inhérente à chacune des différentes formes traditionnelles. J'ajoute encore que, corrélativement à la Genèse, l'Apocalypse ne décrit proprement que

la fin de notre Manvantara, et non pas celle du Kalpa tout entier.

« Assurément la fantasmagorie des périodes géologiques est un des points faibles de l'« Evolution régressive », dont les auteurs, d'autre part, font preuve d'un littéralisme assez grossier dans leur interprétation de la Bible... — Pour ce qui est de l'absence de fossiles humains remontant au-delà d'une certaine époque (toute réserve faite sur la « chronologie » des préhistoriens aussi bien que sur celle des géologues), elle peut sans doute s'expliquer par bien des raisons diverses ; il y a même pour des temps moins anciens, bien d'autres choses qui ne se retrouvent pas non plus.

« Je n'ai pas eu connaissance de l'article du P. Teilhard de Chardin dont vous parlez, mais ce que vous m'en dites ne me surprend pas du tout de lui. Je me souviens à ce propos du P. Gillet (qui alors n'était pas encore Général des Dominicains) disant un jour : « Les derniers défenseurs du transformisme seront deux catholiques, Edouard Le Roy et le P. Teilhard de Chardin ». Ce devait être, autant, que je me souviens, lors de la publication du livre de Vialleton, lequel, je dois le dire, me paraît parler davantage contre le transformisme que l'« Evolution régressive ».

Autre problème : au cours de mon étude relative aux « Quatre Ages de l'Humanité », j'avais été amené à envisager l'existence d'une période cyclique de 21.600 ans, en tant que division ternaire du Manvantara :

$$64.800 = 3 \times 21.600$$

René Guénon, consulté à ce sujet, me répondit ce qui suit (3-9-1947) :

« Je n'ai jamais vu nulle part qu'une importance particulière ait été attachée à un cycle de 21.600 ans, mais il est bien entendu que ce qu'on peut appeler les détails des périodes secondaires ne sont jamais indiqués expressément. Dès lors qu'il s'agit d'un nombre qui est une fraction exacte des cycles principaux, il paraît légitime de l'envisager et de rechercher ce qu'il peut représenter dans l'histoire de l'humanité. Quant aux correspondances que vous envisagez pour

les trois cycles successifs de cette durée, elles semblent aussi très plausibles ; je crois donc qu'il pourrait y avoir intérêt à ce que vous tâchiez de préciser tout cela... ».

Telle est l'origine du Chapitre II des « Quatre Ages de l'Humanité », chapitre qui présentait nécessairement un caractère conjectural, en raison de l'absence de références traditionnelles précises. D'où les remarques suivantes de René Guénon qui se montre ici encore très soucieux de stricte orthodoxie (5 novembre 1950) :

« Pour ce qui est de la division ternaire du Manvantara, je ne vois en effet aucune raison « a priori » pour ne pas l'envisager aussi bien que les autres, mais le malheur est qu'il n'existe là-dessus aucune donnée traditionnelle ; quoi qu'il faille penser de ce silence qui paraît assez difficile à expliquer, il en résulte que tout ce qu'on pourra dire à ce sujet aura forcément un caractère hypothétique, et par conséquent pourra toujours paraître contestable. A ce propos, je voudrais vous demander où vous avez trouvé pour la « Grande Année » la durée de 10.800 ans, qui paraît n'avoir pas de rapport direct avec celle de la précession des équinoxes, bien que naturellement on y retrouve les mêmes nombres cycliques fondamentaux ».

— Voici la réponse que nous avons fournie à cette dernière question de René Guénon : La période de 10.800 ans figure dans la liste des « Grandes Années » que Dupuis a donné dans son monumental ouvrage sur « L'Origine de tous les Cultes », (tome V, notes, p. 616), sous le vocable : « Grande Année d'Héraclite » (1).

Dans une autre lettre (datée du 28 janvier 1948), René Guénon précisait, à mon intention, d'une part, la question du double septénaire des 14 Manvantaras successifs d'un Kalpa, et, d'autre part, ce qu'il faut entendre par « l'Age des Héros » :

« D'après la tradition hindoue, les Asuras sont antérieurs aux Dévas, ce qui paraît bien impliquer que les Enfers correspondent aux cycles antérieurs

(1) Voir mon ouvrage : « Les Rythmes dans l'Histoire », 2e éd., ch. I, p. 10.

et les Cieux aux cycles postérieurs par rapport à celui qui est pris comme terme de comparaison. C'est là une question tout à fait différente et même, à ce qu'il me semble, indépendante de celle de la « descente » se produisant du commencement à la fin de chaque Manvantara considéré isolément ; cela concorde d'ailleurs avec ce que j'ai indiqué dans le chapitre XXIII de la « Grande Triade ». Il est cependant possible que, suivant les points de vue, il y ait lieu d'envisager dans certains cas des correspondances différentes, car, en réalité, les deux tendances ascendante et descendante coexistent toujours dans toute manifestation, et on ne peut jamais parler que d'une prédominance de l'une sur l'autre, sans exclure la considération de cette autre. — D'autre part, il faut remarquer que les 7 dwipas, dont la série doit se répéter deux fois dans le cours des 14 Manvantaras, correspondent proprement aux 7 régions de l'espace, c'est-à-dire au centre et aux 6 directions des branches de la croix à 3 dimensions.

« L'âge des Héros » n'est aucun des 4 âges en lesquels se divise le Manvantara, ni un autre âge spécial qui viendrait s'ajouter à ceux-là, mais plutôt une simple subdivision ; il faudrait pouvoir se reporter à ce que dit Hésiode, et que je n'ai pas ici ; mais, autant que je peux m'en souvenir, il semble bien qu'il se situe dans l'« âge de fer » même, dont il est peut-être comme la première phase, et où il représenterait encore une sorte de reflet des âges précédents. — D'un autre côté, il n'est pas sûr que cela ait un rapport direct avec le début du 6e chapitre de la Genèse, qui doit se référer à une époque plus éloignée (le commencement du Kali-Yuga correspondrait plutôt à la Tour de Babel) ; il faut se méfier des similitudes qui proviennent plutôt des traductions que du texte même... »

« Les Quatre Ages de l'Humanité » devait paraître en 1949, à Besançon. Voici le passage de la lettre où René Guénon m'en accusait réception (3 janvier 1950) :

« J'ai reçu votre livre avant-hier, et je vous remercie bien vivement de cet envoi et de l'aimable dédicace. Je tâcherai de le lire le plus tôt possible, et je vous en reparlerai alors ; bien entendu, je ne manquerai pas d'en faire un compte rendu pour les

« E. T. », mais je suis toujours bien retard pour tout... »

Le 4 octobre de cette même année 1950, dans une de ses dernières lettres, René Guénon revenait sur ce sujet :

« Vous me demandez si j'ai eu le temps de parcourir vos « Quatre Ages » ; à vrai dire, je les ai même lus, mais il ne m'a pas été possible, comme pour bien d'autres choses d'ailleurs, de le faire aussi attentivement que je l'aurais voulu, et il faudrait que je puisse revoir tout cela de plus près pour être en mesure d'en parler comme il conviendrait... »

— Ce projet, hélas ! n'a pas pu se réaliser puisque, comme on le sait, René Guénon cessait toute correspondance fin novembre 1950 (exactement le 25 novembre) ; lui-même devait s'éteindre quelques semaines plus tard, le 7 janvier 1951.

Gaston GEORGEL.

CONSEIL A UN AMI

Notice Introductive

Pendant nos recherches portant sur les manuscrits du Cheikh al-Akbar Ibn Arabî, il nous est arrivé plusieurs fois de tomber sur des copies d'un petit écrit, intitulé *waçiyyah* = « conseil », adressé par le maître à un personnage de ses relations dont il n'indique pas le nom, mais qu'il qualifie courtoisement de « frère saint le plus noble » (*al-akh al-walî al-akram*). D'après les paroles introductives nous comprenons que celui-ci avait désiré avoir de la main du Cheikh al-Akbar un texte spécialement redigé pour lui, désigné comme *tadhkirah* = « mémento », qu'il voulait porter toujours sur lui ; il avait aussi specifié qu'il entendait que le document devait lui servir, chaque fois qu'il l'aurait sous les yeux, à se rappeler le Cheikh et à faire alors des prières pour lui. Tout en reconnaissant que l'attente de son solliciteur ne se trouvera pas satisfaite par le texte livré, l'auteur déclare qu'il entend bien bénéficier des prières promises...

La *waçiyyah* rédigée en ces conditions contient une série de rappels de notions traditionnelles, de recommandations spirituelles et rituelles utiles pour la vie quotidienne d'un homme qui est consacré à Dieu, tout en vivant dans le milieu commun : d'après certaines indications qui lui sont données ici, il est probable que cet homme exerçait quelque commerce et avait aussi à faire avec les autorités publiques.

Ainsi que l'auteur le précise en sa conclusion, dans tout ce qu'il vient d'indiquer il n'y a rien qui ne dérive de l'enseignement prophétique authentique. Mais on comprend aussi que le choix et la forme même de ces directives constituent une adaptation au cas particulier du destinataire ; cet écrit a cependant aussi une certaine valeur exemplaire.

La dernière phrase du texte où l'auteur donne lui-même son nom complet mentionne aussi comme date du document l'année 624/1227. Ceci correspond à la dernière phase de la vie du Cheikh al-Akbar pendant laquelle il était établi à Damas (il y est mort en 638/1240).

Le texte ne semble pas avoir été publié jusqu'ici. O. Yahya, *Hist. et class. de l'œuvre d'Ibn Arabi*, R.G. 826, sous le titre principal *R. fi-l-Wa'z li ba'd ahbâbi-hi* : « Epître contenant une exortation faite à l'un de ses bons amis », en signale 6 mss ; notre traduction a utilisé de façon occasionnelle un septième trouvé à Tunis, Wataniyyah 2284 fol. 6b - 8a où il est titré *Bad' min waçâyâ -ch-Chaykh* etc. = « Quelque chose des Conseils du Cheikh al-Akbar », corroboré avec celui de Berlin 3996, Spr. 743/6 fol. 24b - 25b, où il est appelé *Waçiyyatu-ch-Chaykhi-l-Akbar*. Les deux copies utilisées, malgré des différences de détail de l'une à l'autre dans certaines phrases, ne présentent aucune difficulté pour l'établissement du texte.

M. V.

***

Au nom d'Allah, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

Ma réussite n'est que par Allah ! A Lui je me remets et vers Lui je reviens !

Louange à Allah et salut à ceux de Ses serviteurs qu'Il S'est choisis, ainsi qu'au frère saint le plus noble !

Tu m'as demandé — qu'Allah t'assiste et te confirme quant à ce qu'Il t'a mis à charge (par Sa Loi) — « de te rédiger du trait de ma main un texte de mémento (*tadkhirah*) qui te fasse penser à moi, afin que tu pries pour moi chaque fois que tu le trouveras ». Or, même si ton but aura été en fait tout autre que ce que j'ai mentionné ici, le pauvre (que je suis) n'aura toutefois rédigé le texte que par désir de s'assurer tes prières pour lui... Qu'Allah nous fasse profiter nous et vous de sa Toute-Puissance. Amîn.

Mon saint ami, pratique le dhikr d'Allah en tout état, car il réunit tout le bien.

Sois toujours préparé à accueillir de bonne grâce ce qu'apporte le décret divin, car ce qu'Allah a prévu arrive et le contentement à ce sujet est profitable.

Sache que tu as à répondre de tes mouvements et de tes arrêts — quant à ce pourquoi tu t'es mu et quant à ce pourquoi tu t'es arrêté ; par conséquent, occupe-toi, en tout moment, de ce qui, dans le moment même, est le plus important pour toi, et de ce qu'Allah t'a mis à charge comme œuvre pour ce moment.

Evite les activités superflues.

Tu dois obéissance à Allah et obéissance à Son Envoyé — qu'Allah lui accorde Ses grâces unitives et salvifiques — de même à celui qu'Allah a chargé de nous gouverner : acquitte-toi de l'obéissance que tu dois à celui-ci, et ne lui demande pas de comptes quant à ce que lui-même te doit à toi.

En tout état de cause prie en faveur de ceux qui s'occupent de nos affaires, prie pour qu'ils agissent bien à leur propre sujet et à notre sujet, car si ceux-ci agissent bien quant à eux-mêmes, nous ne verrons nous arriver à nous autres que de bonnes choses.

Aie toujours un préjugé favorable à l'égard des Musulmans et une bonne intention à leur sujet ; agis parmi eux selon tout ce qui est bien.

Quand tu te couches n'aie dans ton cœur rien de mauvais à l'égard de qui que ce soit, ni rancune, ni haine.

Prie pour le bien de celui qui a été injuste envers toi, car celui-ci t'a préparé du bien pour ta vie future : si tu pouvais voir ce qu'il en est réellement, tu te rendrais compte que l'injuste t'a fait vraiment du bien pour la vie future. Alors, la récompense du bienfait ne doit être que le bienfait (cf. Coran *55*, 60) (prie donc pour le bien de celui qui t'a réservé un bien) ; du reste, le bienfait dans la vie future est permanent. Ne perds pas de vue cet aspect des choses, et ne sois pas trompé par le fait des dommages qui te résultent ici-bas par l'injustice dont tu es l'objet : il faut considérer cet inconvénient comme le médicament désagréable que doit absorber le malade parce que celui-ci sait quelle utilité il en tirera finalement. L'injuste joue un rôle équivalent : prie donc pour qu'il ait tout bien !

Sois en éveil au sujet d'Allah — qu'Il soit exalté — surtout quand tu parles, car auprès de toi il y a un « veilleur préparé » (*raqîb atîd*) (2) que ton Seigneur a chargé de toi : ne lui fais inscrire que du bien !

Abstiens-toi d'attaquer les gouvernants de nos affaires, car ils sont les lieutenants d'Allah, et leurs cœurs sont dans la main d'Allah qui les fait se tourner vers nous quand Il veut. Occupe-toi d'Allah dans la main de qui se trouve la bride de leur cœur. Ne sois pas arrêté par leurs individualités car le respect (qui leur est dû) est en raison de la fonction où ils ont été placés par Allah ; sans le degré fonctionnel il n'y aurait pas à observer quelque différence entre les hommes.

(2) Cf. Cor. *50*, 18.

Gagne ton pain, et (le cas échéant) pose question aux « Gens du Dhikr » d'entre les savants par Allah (3), au sujet de ce que tu ne connais pas (quant aux règles de droit concernant les activités commerciales) car le commerçant honnête sera rassemblé le jour de la résurrection avec les prophètes, les confirmateurs et les martyrs.

Astreins ton âme à la pudeur devant Allah et devant les anges qui séjournent avec toi d'entre ceux qui se succèdent chez toi (4).

Fais que ta compagnie soit avec Allah — qu'Il soit exalté — et accompagne ce qui est autre qu'Allah avec cette compagnie d'Allah.

Fais aumône de ton honneur, chaque matin, à toutes les créatures d'Allah (5).

Le soir fais la prière des funérailles au bénéfice de tous les Musulmans et Musulmanes morts dans la journée. Tu atteindras par cela beaucoup de bien (6).

Lorsque tu as accompli la prière du *Maghreb* fais deux rakates d'*istikhârah* (demande du meilleur parti) quotidienne et constante. Et fais cela en tant qu'*istikhârah* générale, telle que je vais te la dire. Tu

(3) La notion des Gens du Dhikr (Rappel) dérive du Cor. *16*, 43 et *21*, 7. Il s'agit plus exactement de ceux qui ont la mémoire sûre et complète de l'enseignement sacré.

(4) Il s'agit des anges préposés aux affaires humaines qui se succèdent jour et nuit dans notre monde.

(5) L'auteur précise dans le ch. 560 des *Fûtûhat* qu'il y a lieu de dire chaque matin ceci :
« Allahumma, je fais aumône de mon honneur à Tes serviteurs ! Allahumma, celui qui me lèsera ou qui m'insultera ou qui me fâchera ou qui fera à mon sujet une chose qui pourrait être portée devant la justice, je Te prends à témoin que j'ai par avance renoncé à toute plainte contre lui à ce sujet dans ce monde et dans l'autre. »

(6) Cette sorte de prière ne comporte point de rakates (avec leurs mouvements d'inclination et prosternation) ; elle peut être faite de la façon suivante, en tenant compte de ce que dit le Cheikh al-Akbar au sujet de la prière ordinaire pour le mort, dans le chap. 69 des *Fûtûhat*. — Celui qui prie est debout dans la *qiblah*, et fait quatre *takbirât* (levées des bras en disant *Allahu Akbar* !). Après la 1re *takbirah* on récite la *Fâtihah*, après la 2e on fait la prière pour le Prophète (selon le texte prononcé dans le *tachahhud* de la prière ordinaire), après la 3e *takbirah* on fait l'invocation spéciale pour les morts (dont le texte est libre), et après la 4e *takbirah* on fait une salutation finale : « Que la paix soit sur vous, ainsi que la miséricorde d'Allah ».

feras l'invocation suivante après les deux rakates dont je parle :

« Allahumma, je T'invoque au sujet de ce qui est « le meilleur, en raison de Ta Science, je sollicite « Ton arrêt prédestinateur, en raison de Ton Pou- « voir, et je demande Ta faveur immense, car Tu « peux, alors que moi je ne puis rien, Tu sais, alors « que moi je ne sais pas, et c'est Toi le Savant par « excellence des choses cachées !

« Allahumma, si Tu sais que tout ce que j'agis à « mon propre sujet et au sujet d'autrui, et que tout « ce que fait autrui à mon sujet (au sujet de mon « conjoint, de mon enfant et de ce que je possède) « sera bon pour moi dans ma religion, ma vie et dans « mon issue finale, depuis cette heure-ci jusqu'à « l'heure pareille du jour suivant, destine-le-moi, « facilite-le-moi, puis accorde-moi en cela la béné- « diction.

« Et si Tu sais que tout ce que j'agis à mon pro- « pre sujet et au sujet d'autrui, et toute ce que fait « autrui à mon sujet, quant à ma religion, ma vie et « mon issue finale, depuis cette heure jusqu'à l'heure « pareille du jour suivant, est mal pour moi, détour- « ne-le de moi et détourne-moi de lui et destine-moi « le bien où que ce soit, facilite-le-moi, puis accorde- « moi en cela la bénédiction » .

Si tu fais cela tu verras beaucoup de bien et toujours, et tu seras sûr d'Allah en tout ce qui procédera de toi ou d'autre que toi, à cause de toi.

***

Sache, mon saint ami, que j'ai vu l'Envoyé d'Allah en songe, dans l'année 599 à La Mecque dans une vision de longue durée et que je l'ai entendu prononcer alors la prière suivante que j'ai retenue dans ma mémoire ; les mains tendues il disait :

« Allahumma fais-nous entendre du bien, fais-nous voir du bien ! Qu'Allah nous pourvoie de la préservation et la rende permanente ! Qu'Allah réunisse nos cœurs dans la crainte sanctifiante, et qu'Il nous fasse réussir en ce qu'Il aime et en ce dont Il est content ».

Puis il récita les Versets Conclusifs de la sourate de la Génisse (Cor. *2*, 285-286).

Observe la pratique — et qu'Allah le Très-Haut t'y assiste — de 4 rakates avant la prière du zhohr et 4 après elle, et dis après la salutation finale de la prière du maghreb et de celle du çobh (7), et avant de parler :

« Allahumma sauve-moi du Feu ! » (7 fois).

De même veille à dire matin et soir ceci :

« Je me réfugie en Allah l'Oyant et le Savant contre Satin le lapidé ! (Puis les versets suivants qui sont les « conclusifs » de la sourate du Rassemblement : Cor. *58*, 22-24).

« Lui est Allah, pas de dieu si ce n'est Lui, le Connaissant de l'invisible et du visible, le Tout-miséricordieux le Très-miséricordieux !

« Lui est Allah, pas de dieu si ce n'est Lui, le Roi, le Très-Saint, le Salutaire, le Fidèle, le Protecteur, le Très-Fort, le Réparateur, le Superbe ! Gloire à Allah au-dessus de ce qu'ils Lui associent !

« Lui est Allah, le Créateur, le Producteur, le Formateur ! A Lui les plus beaux Noms ! Ce qui est dans les Cieux et la Terre Le glorifie, et Lui, Il est le Très-Fort, le Sage ! »

Cela est à dire trois fois, et chaque fois comme je viens de te le dire (8).

Je ne t'ai informé ainsi de rien qui ne vienne de l'enseignement authentique de l'Envoyé d'Allah — qu'Allah lui accorde Ses grâces unitives et Ses grâces salvifiques. Et c'est Allah qui assure la réussite. Pas de Seigneur autre que Lui.

Ceci est la fin du conseil.

(7) La prière du zhohr est la première des cinq prières obligatoires après le passage du soleil à la méridienne, le maghreb en est la première après le coucher du soleil et le çobh celle du début du matin avant le lever du soleil.

(8) C'est-à-dire, ainsi qu'il ressort encore mieux d'une précision du ch. 360 des *Fûtûhât*, en prononçant la formule initiale de « prise de refuge en Allah » avant chacune des trois récitations de ces versets.

Qu'Allah nous accorde la meilleure fin à nous et à tous les Musulmans ! Qu'Allah accorde Ses grâces unitives et Ses grâces salvifiques à notre maître Mohammad et à sa famille et tous ses compagnons ! Louange à Allah le Seigneur des Mondes !

Ceci fut écrit par Mohammad ben Ali ben Mohammad Ibn al-Arabî at-Tâ'y al-Hâtimî — qu'Allah lui accorde la meilleure fin à lui, à ses deux parents et à tous les Musulmans — dans l'année 624 (9).

Muhyu-d-Dîn IBN ARABÎ

traduit de l'arabe et annoté par

M. VÂLSAN.

---

(9) Ici le copiste du ms. Tunis, Wataniyya 2284 ajoute : « Ceci est le texte qu'on a copié d'après le manuscrit de l'auteur — qu'Allah soit satisfait de lui ». Celui de Berlin, Spr. 743/6 dit : « Ceci est le texte que j'ai trouvé en provenance de celui qui a copié le manuscrit de l'auteur, etc. ».

ASPECTS DE L'IDOLATRIE TEILHARDIENNE

Vu le caractère absolu des choses divines, on a le droit, en envisageant la position de l'homme à leur égard, de renoncer à toute considération de détails et de réduire la totalité des possibilités à telle alternative simple ; dans certaines situations, cette simplification est même sans doute la seule façon d'être véridique en face des réalités transcendantes. Le Christ Lui-même l'a démontré par des énonciations comme celles-ci : « ...Mais contentez-vous de dire : oui, oui et non, non... » (Matth., V. 37) ; « Celui qui n'est pas avec Moi, est contre Moi (Luc, XI, 32) ; « Nul ne peut servir deux maitres,... Dieu et Mamon..., car il haïra l'un et aimera l'autre, ou il se soumettra à l'un et méprisera l'autre » (Matth., VI, 24). Or en réalité, puisque toute l'Existence est pénétrée par l'Absolu, comme l'arbre par la sève, la grande alternative est toujours et partout présente dans la vie de chaque homme comme dans chaque âge de l'humanité.

L'évidence de cette vérité apparaît avec une netteté particulière en ce qui concerne les « synthèses » pseudo-métaphysiques du néo-modernisme, où le matérialisme évolutionniste et panthéiste prend des semblants de religion ; témoins, entre autres, le fantastique univers évolutif imaginé par Pierre Teilhard de Chardin et dont nous proposons de signaler, ici, quelques aspects.

En examinant, d'abord, la position prise par Teilhard vis-à-vis de ce grand « problème » moderne qu'est l'apparente opposition « foi-science », on découvre bientôt, dans son attitude, des contradictions flagrantes. D'un côté, en tant qu'homme de science et héritier des préjugés empiriste, il ne veut

pas risquer sa réputation en mêlant à la « pure recherche » un élément de certitude spirituelle; mais, d'un autre côté, il brûle d'envie de créer une synthèse de tout ce qui constitue notre relation avec la réalité, visible aussi bien qu'invisible. Ces deux tendances contradictoires se reflètent en des énonciations comme celles-ci : d'une part, Teilhard prétend, dans son travail scientifique, avoir « soigneusement et délibérément évité, à aucun moment, de s'aventurer... dans les domaines... du philosophe et du théologien » (1), mais, d'autre part, il confesse « sentir combien *en soi* [souligné par T.] l'exploration de la terre n'apporte aucune lumière, ne fait trouver aucune issue aux questions les plus fondamentales de la vie... » ; et il ajoute : « Plus ce problème paraît grandir à mes yeux, et plus je vois que sa solution n'est pas à chercher ailleurs que dans *une ' foi ', plus loin de toute expérience. Il faut forcer et dépasser les apparences* » (2). En fait, c'est bien la deuxième attitude qui a déterminé l'œuvre de Teilhard. Son renvoi à « une ' foi ' plus loin de toute expérience » implique une négation de l'empirisme qui, en soi, pourrait rouvrir le chemin à la vision déductive de l'Univers. Mais cette possibilité est immédiatement annulée par la phrase suivante : « Il faut forcer et dépasser les apparences » ; car ces mots montrent que, même dans sa recherche d'une synthèse globale, la conscience de Teilhard ne peut cesser d'être liée à la réalité sensible. Pourquoi en effet, sentirait-il autrement, en voulant « dépasser » cette réalité, l'obligation de la « forcer » ? (3) On peut y voir une expression de l'impuissante crispation psychique — ou de la mauvaise conscience — de celui qui sent obscurément

(1) *Le phénomène humain*, Ed. du Seuil ,Paris, 1955, p. 21. Quand, ci-dessous, les références n'indiquent que des numéros de pages, c'est ce livre qu'elles concernent.
(2) *Lettres de voyages*, 1923-1939, p. 31 ; c'est nous qui soulignons.
(3) Une telle violence envers les « apparences » peut effectivement être constatée chez Teilhard, comme chez tous les évolutionnistes. On n'a qu'à penser aux falsifications de la réalité dont se rend coupable le darwinisme pour faire entrer les faits dans son schéma préconçu ; comme on peut s'y attendre, cet évolutionnisme biologique entre dans le système de Teilhard.

qu'il approche les choses de points de départ faux, mais qui, malgré cela, veut achever à tout prix le développement de sa pensée. Quand un homme contemplatif normal — du type antique ou médiéval si l'on veut — entend « dépasser les apparences », il le fait dans la conscience sereine qu'en leur essence, ces apparences reposent éternellement dans le « monde des idées » et, en dernier lieu, dans leur Origine divine ; et là, il ne s'agit vraiment pas de « forcer » les choses, mais au contraire, de les laisser apparaître dans leur véritable nature !

De toute façon, les mots de Teilhard que nous venons de commenter montrent qu'il ne se contente pas de l'évolutionnisme « classique », n'ayant trait qu'au monde sensible. Non, « la manie de tout vouloir ramener à une seule ligne génétique univoque et ininterrompue dépasse ici [dans le système teilhardien] le plus matériel et s'élance éperdument dans une ' mentalisation ' irresponsable et avide, et caractérisée par une abstraction revêtue d'images artificielles que leur auteur finit par prendre au mot, comme s'il s'agissait de réalités concrètes » (1). Cette abstraction — considérée d'abord dans ses dernières phases — peut être décrite sommairement de la façon suivante : les « énergies » des consciences humaines sont perfectionnées durant des millénaires par une croissance continuelle de « complexité » et, en même temps, par la « convergence » en une seule « masse » psychique, « le produit collectif et additif d'un million d'années de Pensée » (p. 318) ; et cette « masse de conscience », laquelle monte « au-dessus de nos têtes » en une « cyclône... cônique » (pp. 185 et 339), s'unira finalement, en un « paroxysme de complexité harmonisée » (p. 292), au « Point Oméga », le Sommet du cône cosmique.

Teilhard donne à ce sommet l'attribut de « transcendance » (p. 301), et il en dit : « dernier terme de la série, il en est en même temps hors série » (*ibid.*). Ceci n'est cependant qu'un exemple des contradictions dont foisonne son œuvre (2). L'« Oméga » de

(1) Titus Burckhardt, « *Cosmologie et science moderne* », dans *Etudes Traditionnelles*, nos 384-385, juillet-oct. 1964, p. 190.
(2) On ne peut s'attendre à autre chose, étant donné qu'avec toute cette œuvre Teilhard ne fait que « se dénier soi-même », c'est-à-dire la vraie nature de l'homme.

Teilhard ne dépasse, en réalité, point le démaine de l'existence déterminée par la forme et par le nombre et n'est donc nullement ni « transcendant » il « hors série ». Encore faut-il dire que Teilhard se tient toujours bien près de la partie simplement grossière de l'existence psychico-physique : c'est l'épaisseur et la lourdeur de la matière qui imprègnent son langage — et cela même lorsqu'il parle de l'« Oméga : « Une à une autour de nous..., 'les âmes' se dégagent, emportant vers le haut leur *charge... de conscience* » ; et : « En Oméga, *par définition s'additionne et se ramasse... la qualité de conscience* peu à peu dégagée sur Terre par la Noogénèse » (1). D'ailleurs, comment pourrait-il — ou plutôt : pourquoi voudrait-il — se défaire jamais de cette empreinte-là, puisque, pour lui, c'est l'état grossier qui est à l'origine de l'évolution universelle. « Il existe seulement de la matière devenant esprit » ; et : « [il faut] tant de matière pour tant d'esprit » (2).

Or, quand Teilhard appelle sa « sommation des consciences » (p. 291 en « Oméga » une « Union » (*ibid.*), c'est évidemment un non-sens ; car en réalité, ce qui garantit — ou plutôt constitue — l'unité de deux éléments, c'est l'essence infinie et indivisible cachée dans les deux, le flux ou le rayon qui, de Dieu, descend à travers toutes les couches existentielles et tous les êtres, les réunissant entre eux et avec Celui qui est éternellement « la Vie » du monde et « la Lumière des hommes » (Jean, I, 4). A cela il faut cependant ajouter, pour parer au soupçon de panthéisme, que la « descente » en question n'est telle

(1) Pp. 302 s. et 289, resp. ; nous soulignons. Le terme de « Noogénèse » — de *nous* et de *genesis* — désigne la production, à partir de la « sphère vitale », de la « nappe pensante » (p. 201) qui enveloppe la terre et que l'auteur appelle la « Noosphère ». La même inconscience par laquelle Teilhard caracterise son « Oméga » comme « transcendant » et comme « hors série », lui fait décrire ainsi la « nappe » en question : « Une collectivité harmonisée des consciences, équivalente à une sorte de super-consciencs » (p. 279). En entendent des définitions pareilles, on voit comment leur auteur a pu arriver à accepter le communisme marxiste comme une espèce de complément-frère du Christianisme.

(2) *L'Energie humaine*, Ed. du Seuil, Paris 1962, p. 74 et 125, resp.

que de notre point de vue limité, car Dieu est la Réalité qui embrasse tout, et par conséquent, Il ne peut réellement « descendre » de Lui-même pour s'introduire dans quelque chose d'autre, cet « autre » n'existant point. Le monde possède néanmoins une réalité relative, en tant que Dieu Se manifeste par lui ; et ce faisant, Dieu est présent au centre de toute chose.

Le système de Teilhard ne serait cependant pas ce qu'il est s'il ne comportait pas une négation de cette « immanence transcendante ». La négation, de la part de cet auteur, du Centre divin, caché dans l'Existence est d'ailleurs intimement liée à cette autre négation fondamentale : celle de l'Origine divine des choses (1), du « souffle de vie » que Dieu « inspira » dans l'homme (Gen., II, 7) et, à travers lui, dans toute la Création, garantissant à celle-ci une participation à la nature éternelle et immuable de l'Esprit.

L'Emanation divine n'est continue que du « point de vue » de la Divinité même — « point de vue » auquel l'homme peut participer grâce à « l'œil du cœur » (Ephé., I, 18), l'aspect incréé de son intellect; du point de vue humain, le Supra-terrestre apparaîtra forcément comme l' « Absolument Autre », comme séparé de notre monde par un abîme infranchissable. C'est comme lorsque nous essayons de saisir, avec notre regard ordinaire, extraverti, la vue du soleil : celui-ci nous éblouira et nous laissera dans l'obscurité de nos yeux fermés — expérience qui nous oblige, pour ainsi dire, à ne chercher « le soleil » que dans notre intérieur, à l'aide, justement de l'« œil du cœur ». C'est cela la discontinuité essentielle, métaphysique, celle qui manque chez Teilhard. La discontinuité qui se trouve effectivement dans son univers — mais sur laquelle il ferme les yeux, lui-même ! — c'est celle, « mineure », formée par l'indéfinie divisibilité de la matière. Si donc, comme Teilhard, on part de la matière et qu'on n'ait guère que celle-ci en vue, il ne peut s'agir que de grimper, pour ainsi

(1) « Je ne me reconnais aucune sympathie pour le Créationisme biblique ». (Lettre de 1954, citée dans Philippe de la Trinité, o.c.d, *Rome et Teilhard de Chardin*, Libr. Arthème Fayard, Paris, 1964, p. 168).

dire « de pierre en pierre », sans espoir de quitter jamais cette accumulation innombrable d'accidents.

Dans tout cela s'exprime, pourrait-on dire, le caractère caricatural qu'a le système teilhardien et qui résulte directement de sa « genèse » à rebours. En effet, l'absurde « cyclone » s'élevant, chez Teilhard, à partir de la matière est comme une image renversée et fausse de la continuité qui, dans la cosmogonie traditionnelle, « descend » de l'Esprit à travers les états de l'Etre ; et d'autre part, l'altruité que, sans raison, le paléontologue-philosophe attribue à son « Oméga » apparaît comme une contrefaçon de la vraie discontinuité séparant le monde comme tel de l'au-delà (1).

***

Or, si maintenant nous nous permettons de suivre la courbe évolutive de Teilhard en arrière — ou en bas — nous verrons que les premières grandes phases de cette évolution ont un caractère qui les fait ressembler essentiellement à la phase ultime dont nous venons de parler. Ces premiers degrés sont au nombre de deux : la naissance de la vie hors de la matière, appelée par Teilhard « le pas de la vie », et la production de la conscience à partir de la vie, appelée « le pas de la réflexion ». Dans les deux cas, la

(1) « Toutes les erreurs sur le monde et sur Dieu résident, soit dans la négation « naturaliste » de la discontinuité, donc de la transcendance — alors que c'est sur celle-ci [sur « Dieu » et non sur « Mamon »] qu'on aurait dû édifier toute la science, — soit dans l'incompréhension de la continuité métaphysique et « descendante », laquelle n'abolit en rien la discontinuité à partir du relatif ». (Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam*, Gallimard, 1961, p. 148 s.). En note, l'auteur ajoute, à propos de « la négation 'naturaliste' de la discontinuité » : « C'est plus ou moins ce préjugé 'scientiste' — allant de pair avec la falsification et l'appauvrissement de l'imagination spéculative — qui empêche un Teilhard de Chardin de concevoir la discontinuité de force majeure entre la matière et l'âme, ou entre le naturel et le surnaturel, d'où un évolutionnisme qui — au rebours de la vérité — fait tout commencer par la matière. » — C'est à l'œuvre de Frithjof Schuon que nous devons nos connaissances sur la question de la continuité et de la discontinuité métaphysiques. Il a traité ce sujet à plusieurs reprises, le plus récemment dans : *In the Tracks of Buddhisme*, Allen et Unwin, Londres, 1968, p. 26 s.

genèse est dite se faire comme un acte de concentration que l'élément d'origine accomplirait « sur soi-même », et dans les descriptions de ces deux actes, le philosophe déploie une imagination qu'on aimerait vouée à une autre cause. Ainsi, « le pas de la vie » est représenté comme résultant d'un « *enroulement de la molécule sur soi* », ce que signifierait un « accroissement en synthèse [*sic* !] des molécules (p. 72 s.) ; et « le pas de la réflexion » est, nous dit Teilhard, une procédure dans laquelle la conscience rudimentaire existant dans la vie « *se replie sur soi-même et... prend conscience d'elle-même* comme d'un objet doué de sa consistance et de sa valeur particulières » (p. 181) ; ce faisant, cette conscience augmente au maxima en intensité jusqu'à une espèce d'« effervescence » ou d'« explosion » sur elle-même » (p. 182), que le philosophe compare à l'ébullition de l'eau (p. 185) et qui implique un « *changement non simplement en degré, mais de nature* » (p. 182) (1).

Derrière tout ceci se cache une contradiction analogue à celle que nous avons dénoncée dans la manière dont Teilhard décrit l'affluence dans l'« Oméga » de la « nappe pensante », comment cette transformation profonde pourrait-elle avoir lieu dans l'élément vivant, quand cet élément n'est pas plus que son apparence, c'est-à-dire quand il ne possède pas un noyau d'être transcendant ? D'autre part, comment le « repliement » même « sur soi » pourrait-il se faire sans qu'il y ait, à son début, *deux* « soi » ou *deux* « moi » : un sur lequel s'accomplit l'acte en question et un autre d'où il émane ? C'est là, en effet, la situation initiale envisagée par les grandes traditions spirituelles, par rapport, cette fois-ci, à l'acte de concentration personnel ; et le premier des deux « moi » est précisément le noyau d'être transcendant et universel que nous venons de mentionner et pour lequel l'épithète de « soi » est particulièrement propre, à cause du symbolisme évocateur de ce pronom réfléchi (2). L'autre « moi » est l'égo empirique et

(1) C'est nous qui soulignons.

(2) Voir René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védanta*, chap. II, « *Distinction fondamentale du « Soi » et du « moi »* ».

individuel ; mais comme celui-ci n'est qu'une modalité éphémère du « soi » divin au centre de l'être, la distinction en question est, elle aussi, éphémère et illusoire et se dissout à mesure que — par l'effet même de la concentration — le « moi » périphérique s'identifie effectivement au « soi » central.

Si nous répétons ici des matières aussi connues ou aussi évidentes, c'est uniquement pour mettre en évidence combien le fameux « repliement sur soi » de Teilhard est une contrefaçon de la vraie concentration spirituelle, le « soi » du savant jésuite provenant d'en bas — et restant par conséquent en bas — tandis que, dans les doctrines traditionnelles, il s'agit de la « résorption vers le haut » des éléments individuels dans le « soi » supra-formel (1). C'est uniquement ce dernier qui, grâce à son universalité même, peut être le véhicule d'un changement de lumière apparemment partielle en intelligence intégrale, « changement » qui, en réalité n'est qu'une actualisation de ce qui se trouve déjà sous l'apparence du « moi » éphémère. Par contre, une « mutation de zéro à tout », comme Teilhard appelle son « pas de réflexion » (p. 188), c'est vraiment une absurdité ; car la totalité est ce qu'elle est, et les éléments qu'elle inclut ne peuvent venir que d'elle-même ! En parlant de « totalité », on affirme donc, par là même, que cette totalité a toujours existé, ce qui d'ailleurs constitue l'argument décisif contre *toute* doctrine de l'Evolution.

Et finalement, en ce qui concerne « le pas de la vie » : comment la vie pourrait-elle provenir de la matière lorsque, de ces deux éléments, la vie est ontologiquement le plus compréhensif, se trouvant plus près de l'Origine qui est la Totalité même ? Le rapport cosmogonique est danc le contraire de celui qu'enseigne Teilhard ; et si, contre cette affirmation, on évoque le fait que la vie est apparue sur terre longtemps après la matière, on ne tient pas compte de la possibilité qu'a la vie de rester, sans manifestation extérieure, dans la sphère subtile, même après avoir donné naissance à la matière : la vie reste alors absorbée dans cette sphère de la réalité, en attendant que la matière offre les conditions les plus favorables possibles à sa manifestation (1).

(1) En dernier ressort, ce dont « le pas de la réflexion » teilhardien est comme une caricature, c'est l'Acte divin, Prototype de la concentration spirituelle, par laquelle la Divinité produit la manifestation comme une image d'Elle-même, en Se réfléchissant en Soi-même.

***

La conception teilhardienne de la matière comme Réalité toute-puissante et embrassant tout, nous la trouvons exprimée, avec on ne peut plus de concision, dans la phrase suivante, qui introduit le chapître final du *Phénomène humain* (p. 304) : « Sans reploiement sur soi de la Matière..., c'est-à-dire sans chimisme clos des molécules, des cellules et des rameaux phylétiques, il n'y eût jamais eu ni Biosphère, ni Noosphère. Dans leur apparition et leur développement, Vie et Pensée sont, non seulement par accident, mais structurellement liées aux contours et au sort de la masse terrestre ». « Sainte Matière » et « Sainte Evolution » à partir d'Elle (2) : deux idolâtries liées, ou deux faces de la même grande idolâtrie ; Comme nous l'avons déjà fait entendre, la première d'entre elles constitue la négation du Dieu qui, au centre de toute chose, est le « Moteur immobile » ou — selon l'Islam — « L'Intérieur » (*El-Bâtin*), celui-ci trouvant son complément dans « Dieu-l'Extérieur » (*Ezh-Zhâhir*), qui est la Présence divine jusque dans les régions extrêmes, coagulées de la Manifestation. L'autre aspect de l'idolâtrie teilhardienne, le culte de l'Evolution, implique la négation de Dieu qui — toujours selon l'Islam — est aussi bien « Le Premier » (*El-Awwal*) que « Le Dernier » (*El-Akhir*). Ensemble, les deux idolâtries nient donc ce que Frithjof Schuon a

(1) Voir Maurice Vernet, *La grande illusion de Teilhard de Chardin* et *Vernet contre T. de Ch., une démystification*, Gedalge, Paris, 1964 et 1965.

(2) La première expression est citée d'après *Vernet contre T. de Ch.*, p. 22 et la seconde se trouve dans *Hymne de l'Univers*, Ed. du Seuil, Paris, 1961, p. 144 : « l'Evolution est sainte ». Notons qu'un scolastique du moyen âge aurait pu aussi s'écrier : « *O sancta Materia* ! » Mais là, il s'agissait du Pôle passif, substantiel ,de Dieu même.

appelé ici (1) « la croix ' temps-espace ' dans l'onomatologie koranique » et qui, selon cet auteur, forme « une doctrine à la fois métaphysique et cosmologique et par là même aussi une alchimie spirituelle ».

L'expression culminante de ce reniement est l'affirmation — logique selon la perspective de Teilhard — que Dieu lui-même est entraîné par le « cyclone » montant de la matière et que, par conséquent, loin d'être le Seigneur de l'Existence et de son Devenir, Il en est le captif et le résultant : « Le Dieu chrétien ne peut pas être autre chose qu'un Dieu de Cosmogénèse, — c'est-à-dire un Dieu d'Evolution » ; et le Christ est « le Terme de l'Evolution, *même naturelle*, des Etres » (2). Nous ne saurions certainement pas trouver de formulations plus claires que celles-là de ce qui constitue la manière spécifiquement teilhardienne de « servir », d'« aimer » et de « se soumettre » à « Mamon » au sens à la fois le plus général et le plus profond de ce terme biblique.

Kurt Almquist

---

(1) *Etudes traditionnelles* nos 363, janv.-févr., et 364, mars-avril, 1961.

(2) Claude Cuénot, *Pierre T. de Ch., les grandes étapes de son évolution*, Plon, Paris, 195 8.p. 449 et *Hymne de l'Univers*, p. 144 (soul. par T.). — Que Teilhard lui-même fût conscient de la précarité de sa foi, cela ressort clairement de la confession éminemment révélatrice que voici : « Si, par suite de quelque renversement intérieur, je venais à perdre successivement ma foi au Christ, ma foi en un Dieu personnel, ma foi en l'Esprit, il me semble que je continuerais à croire au monde. Le monde — la valeur, l'infaillibilité et la bonté du monde — telle est, en dernière analyse, la première et la seule chose à laquelle je crois ». (« *Comment je crois* », essai non-publié, cité dans Phil. de la Trinité, *Rome et T. de Ch.* p. 190).

LA DANSE DU SOLEIL

La grande Danse sacrificielle — consacrée à la Puissance solaire — des Indiens nomades de l'Amérique du Nord comportait autrefois des rites secondaires très variés suivant les tribus : toutes sortes d'éléments mythologiques entraient dans sa composition au point de faire passer presque au second plan, dans certains cas, le rôle du soleil. Mais cette complexité, évidente dans un monde fragmenté et mouvant comme celui des Peaux-Rouges, n'est pas de nature à infirmer le contenu fondamental du cycle rituel dont il s'agit ; aussi ce contenu a-t-il survécu à toutes les tribulations politiques et religieuses dont les Indiens eurent à souffrir depuis plus d'un siècle.

La Danse du Soleil a essentiellement deux significations, extérieure l'une et intérieure l'autre : la première est diverse, la seconde est invariable. L'intention plus ou moins extérieure de la Danse peut-être un vœu personnel, ou la prospérité de la tribu, ou encore, plus profondément — chez les Cheyennes par exemple — le désir de régénérer la création entière ; l'intention intérieure et invariable est de s'unir à la Puissance solaire, d'établir un lien entre le Soleil et le cœur, de réaliser en somme un rayon qui rattache la terre au Ciel, ou de réactualiser ce rayon préexistant mais perdu. Cette opération proprement « pontificale » (*ponti-fex*) se fonde sur l'équation « cœur-Soleil » : le Soleil est le Cœur du Macrocosme, le cœur humain est le soleil du microcosme que nous sommes. Le Soleil visible n'est que la trace du Soleil divin, mais cette trace, étant réelle, est efficace et permet l'opération de «magie analogique », si l'on peut dire.

L'élément central du rite est l'arbre, image de l'axe cosmique qui relie la terre au Ciel ; l'arbre est

la présence — forcément verticale — de la Hauteur céleste sur la plaine terrestre, c'est lui qui permet le contact à la fois sacrificiel et contemplatif avec la Puissance solaire. C'est à cet arbre, choisi, abattu et installé rituellement (1), que les participants de la Danse s'attachaient autrefois avec des lanières fixées, par des crochets, dans leurs poitrines ; de nos jours, on ne retient du sacrifice que le jeûne ininterrompu pendant toute la durée de la Danse, — qui est de trois à quatre jours environ, — ce qui symboliquement et qualitativement est suffisant si l'on songe que les danseurs doivent s'abstenir de boire par une chaleur torride, tout en exécutant pendant des heures le mouvement prescrit (2).

Ce mouvement est un va-et-vient entre l'arbre central — nu et ébranché — et l'abri circulaire, couvert de branchages ; on peut donc comparer la danse aux deux phases respiratoires ou aux battements du cœur : toute la loge sacrée, avec l'arbre au milieu, est comme un grand cœur dont les phases vitales sont représentées par le flux et le reflux de la danse, et ce symbolisme est rehaussé encore par le battement du tambour et par le chant qui rappelle par ses alternances monotones les vagues de l'Océan. C'est au centre que les danseurs puisent la force : leur retrait correspond à la phase expansive — à l'assimilation ou au rayonnement — de l'influence spirituelle présente dans l'arbre.

On pourrait se demander comment un tel désir de réalisation spirituelle s'accorde avec un genre de vie aventureux et guerrier et avec la rudesse des mœurs qui s'ensuit ; il faut comprendre que pour l'Indien la vie « est ce qu'elle est », c'est-à-dire

(1) Voir *Les rites secrets des Indiens Sioux*, chap. *La Danse du Soleil*, par Héhaka Sapa (Paris 1953). Cf. *The Arapaho Sun Dance* (Chicago 1903) et *The Ponca Sun Dance* (Chicago 1905) par George A. Dorsey, études qui donnent au moins une idée de la complexité éventuelle de la Danse et des différences mythiques et rituelles suivant les traditions tribales.

(2) Il arrive toutefois que des Indiens pratiquent, en secret, le rite à l'ancienne manière. Inversement, certaines célébrations manquent de sérieux et se combinent avec des foires tribales, mais même dans ce cas, le rite authentique se pratique secrètement par quelques-uns.

qu'elle est un tissu de choses et d'événements, de formes et de destins, auquel l'homme extérieur participe, qu'il exécute et subit selon les Lois de la Nature, mais dont l'homme intérieur est indépendant et qu'il dépasse et domine d'une certaine manière ; il y a là une combinaison féconde entre le culte de la Nature impersonnelle et l'affirmation de la personnalité sacerdotale et héroïque, et c'est là en somme le fondement du stoïcisme indien, qui est l'expression morale de cette apparente antinomie (1).

***

En s'approchant et en s'éloignant à petits pas de l'arbre central sans jamais lui tourner le dos, le danseur sacré agite dans chaque main un duvet d'aigle tout en soufflant, au même rythme, dans le sifflet en os d'aigle qu'il tient dans la bouche ; le son un peu strident et plaintif qui est ainsi produit tient lieu de prière ou d'invocation ; il fait penser au cri de l'aigle s'élevant dans la solitude immense de l'espace en direction du soleil. Toute la danse est accompagnée par le chant d'un groupe d'hommes assis autour d'un grand tambour qu'ils frappent avec véhémence en un rythme accéléré, soulignant ainsi le caractère viril du principal motif de leur mélopée, — chant de victoire et en même temps de nostalgie, victoire sur la terre et nostalgie du Ciel. Le lever du soleil donne lieu à un rite particulier : les danseurs regardent vers le soleil levant et le saluent, en chantant, avec les deux bras tendus vers lui afin de se pénétrer de la « Puissance solaire ».

Pendant la Danse, l'arbre central est chargé de bénédictions ; les Indiens le touchent et se frottent le visage, le corps et les membres ; ou ils prient le Grand Esprit en touchant l'arbre ; des guérisons ont parfois lieu, des prières sont exaucées, des protections accordées. On a observé divers phénomènes, parfois des visions, mais surtout une sensation

(1) Le Shintoïsme présente la même complémentarité entre la Nature-Objet et le Héros-Sujet, chacun des deux pôles évoquant les mystères de Transcendance et d'Immanence.

de fraîcheur à proximité de l'arbre central, signe de la présence de puissances bénéfiques.

Cette notion de « puissance » est cruciale pour l'Indien : l'Univers est un tissu de puissances émanant toutes d'une seule et même Puissance sous-jacente et omniprésente, et à la fois impersonnelle et personnelle. L'homme spirituel, chez les Indiens, est uni à l'Univers ou au Grand Esprit par les puissances cosmiques qui le pénètrent, le purifient, le transforment et le protègent ; il est à la fois pontife, héros et magicien ; autour de lui, ces puissances aiment à se manifester à travers les esprits, les animaux, les phénomènes de la Nature.

La Danse du Soleil devient un état intérieur permanent : il y a eu un contact décisif avec l'Astre sacramentel, une trace indélébile est restée dans le cœur ; la cloison profane entre la conscience ordinaire et le Soleil immanent est éliminée, l'homme vit désormais sous un autre signe et dans une autre dimension.

***

La Danse du Soleil a lieu une fois par année, en été ; mais elle se reflète ou se prolonge dans des rites calumétiques qui se pratiquent en son souvenir à chaque pleine lune ; ces séances comportent, outre le sifflement des os d'aigle, des prières adressées aux quatre Directions de l'espace, puis au Grand Esprit, qui à la fois contient et projette cette quaternité. Le symbole de cette métaphysique, nous a-t-on dit, est la croix inscrite dans le cercle : la croix terrestre — les axes Nord-Sud et Est-Ouest — et le cercle céleste. A ses extrémités, la croix horizontale touche le Ciel ; elle le touche également en son centre sous la forme de l'axe Terre-Zenith, que représente précisément l'arbre de la Danse du Soleil.

Ce symbolisme évoque une autre image sacrale : le Soleil emplumé, que l'on trouve peint sur des peaux de bison servant de manteaux et à l'occasion d'arrière-plan pour des cérémonies. Le soleil est fait de cercles concentriques formés de plumes d'aigle stylisées ; l'impression qui s'en dégage est particulièrement évocatrice du fait que le symbole suggère à la fois le centre, le rayonnement, la puissance et la majesté. Cette symbiose entre le soleil et l'aigle, que nous retrouvons d'ailleurs dans la célèbre parure de plumes dont se coiffaient autrefois les chefs et les grands guerriers, nous ramène au symbolisme de la Danse du Soleil : l'homme se transforme spirituellement en un aigle s'élevant vers le Ciel et s'identifiant aux rayons de l'Astre divin.

Frithjof SCHUON

A PROPOS DU MYSTÈRE DU GRAAL

Nous recevons la note suivante envoyée par M. J. Evola :

D'habitude je ne prête pas attention à ce qu'on écrit sur mes ouvrages. J'estime, toutefois, faire une exception en ce qui concerne le compte-rendu de l'édition française de mon livre *Le mystère du Graal et l'idée impériale gibeline*, compte-rendu paru dans le nº 405 des « Etudes Traditionnelles » sous la signature de Luc Benoist.

Mon livre est paru en première édition en 1935, dans une édition allemande en 1955, en deuxième édition italienne en 1962. Le texte des dernières éditions, à part quelques références supplémentaires, a servi de base à la traduction française. Sur la première édition, R. Guénon avait écrit un compte-rendu assez bienveillant, et n'avait pas le moins du monde songé à formuler les critiques que M. Benoist a cru devoir faire.

M. Benoist me reproche de « faire trop confiance au lecteur en supposant qu'il connait le sujet de base », qui serait le récit de Chrétien de Troyes. Je pense, pour ma part, que M. Benoist considère ses lecteurs comme des demi-analphabètes, car la légende du Graal, réduite à l'historiette qu'il a résumée pour le bénéfice des lecteurs des « Etudes Traditionnelles » (en y consacrant presque un tiers de son compte-rendu), tous les élèves de cinquième la connaissent. Et ce récit, c'est-à-dire cette rédaction de la légende, ne se suffit pas du tout « à elle-même », comme le prétend M. Benoist ; même la critique profane littéraire et philologique ne s'y arrêterait pas. Quant à la méthode traditionnelle, on sait que son but est de mettre au jour des thèmes constants et archétypes — en ce qui concerne les personnages, les lieux, les symboles, les situations, etc. — grâce à un travail illuminé de comparaison inter-traditionnelle et à l'utilisation de tous les matériaux, et d'en déceler le contenu métaphysique. C'est ce que j'ai cherché à faire dans mon livre, et, sans m'en tenir au simple récit de Chrétien de Troyes, j'ai intégré ce qu'il y a de significatif dans un contexte bien plus vaste de sources, qui fournit maintes clefs indispensables à toute compréhension en profondeur (à ce propos, par exemple, les sources allemandes ont une valeur particulière).

Il n'est pas vrai, comme le prétend M. Benoist, que mon propos ait été « tout autre que l'élucidation du mystère

central du récit ». Cette élucidation je l'ai faite précisément, pour ce qui est de son contenu atemporel et initiatique, en recourant à toutes les sources accessibles. Ce n'est que dans la deuxième partie de mon livre que j'ai cherché à mettre également en lumière les relations existant entre, d'une part, le mystère du Graal et l'intérêt particulier que sa littérature a suscité au cours d'une période déterminée de l'histoire européenne, et, d'autre part, l'idée gibeline de l'Empire, et surtout la tendance souterraine à restaurer la fonction originelle d'une royauté ayant en même temps le caractère d'une autorité spirituelle et transcendante.

Que celle-ci ait été la forme primordiale et suprême du pouvoir, cela a été reconnu aussi par R. Guénon, bien qu'il ait été porté à diriger surtout son regard sur la situation ultérieure où, à la suite d'une désagrégation de cette unité, et donc d'un déclin, la royauté ne fut plus qu'un pouvoir temporel ayant besoin d'un sacre conféré par un autre pouvoir, par un sacerdoce. Les cas où la forme originelle s'est conservée en partie — Chine, première période hindoue et iranienne, grecque et romaine (ensuite, période impériale), Egypte, Japon, etc. — n'ont pas reçu la même attention. C'est pourquoi certains disciples de R. Guénon — dont l'attitude ressemble trop souvent à celle des « premiers de la classe » — se sont figés dans la situation dualiste, comme si elle était normative et normale, dans un sens supérieur. Quant à moi, j'ai cherché au contraire à retracer la ligne de la tradition unitaire primordiale, royale et sacrale en même temps, et un des buts essentiels de mon livre a été de montrer dans quelle mesure elle transparait à travers le cycle des légendes, dont celle du Graal fait également partie et a cherché à s'affirmer sur le plan historique à travers le gibelinisme du Moyen-Age.

Que dire, donc, quand M. Benoist prétend que j'ai voulu « réduire la légende du Graal à un argument en faveur du pouvoir temporel » ? Comme si l'épilogue de mon livre n'était pas consacré à dénoncer « les inversions du gibelinisme » qui consistent justement dans la défense d'un pouvoir exclusivement temporel et politique ! Un thème fondamental du cycle du Graal est la déchéance d'un royaume symbolique à laquelle peut mettre fin un chevalier prédestiné, pour restaurer précisément un pouvoir d'un caractère supérieur et, au fond, initiatique. M. Benoist parle de ce chevalier comme d'un simple « représentant qualifié de l'autorité spirituelle ». C'est un cliché connu et abusé. Mais de quelle autorité spirituelle aurait-il pu s'agir ? Certainement pas de celle de l'Eglise de Rome et de son sacerdoce (qui ont toujours ignoré, et pour cause, le mystère du Graal). La restauration est le fait d'un chevalier, c'est-à-dire d'un membre de la caste guerrière et non de la caste sacerdotale, qui a acquis sa qualification essentiellement grâce à des épreuves initiatiques (symbolisées par beaucoup de

ses aventures) et qui, comme le dit Wolfram von Eschenbach, « s'est ouvert la voie au Graal les armes à la mains ».

Particulièrement fâcheuses, et également inexactes, sont les remarques que fait M. Benoist, dans une longue note, à propos d'une certaine divergence entre R. Guénon et moi au sujet de la maçonnerie. Il prétend que j'ai attribué à R. Guénon la définition de la maçonnerie comme un « syncrétisme pseudo-initiatique ». Jamais de la vie. C'est là mon jugement ; dans un échange de lettres avec Guénon je lui ai dit en effet que, selon moi, dans le cas de la maçonnerie spéculative et politisante moderne il y a lieu d'appliquer son schéma d'une ancienne organisation traditionnelle dont les influences originelles se sont retirées, ce qui permet à des influences de tout autre genre, voire antitraditionnelles, de s'en emparer. R. Guénon, bien que sans me nommer, dans une note des *Aperçus de l'Initiation*, a refusé cette interprétation. Voilà tout. Je n'ai donc nullement songé à attribuer à R. Guénon une contradiction sur ce point.

Pour en finir, je n'ai aucun besoin de justifier rétrospectivement ma « position temporelle vis-à-vis de la maçonnerie », position qui, selon M. Benoist, aurait été déterminée par l'attitude du gouvernement italien au moment de la première édition de mon livre en 1943. Je prie M. Benoist de noter que je ne me laisse jamais conditionner, dans mes idées, par aucun gouvernement. Mon jugement sur la maçonnerie en tant qu'organisation de toute évidence antitraditionnelle sur le plan des forces qui ont agi à partir de la révolution française, est le même aujourd'hui qu'hier, et se fonde sur une étude sérieuse qui ne s'arrête pas aux façades formelles mais vise la réalité historique et spirituelle.

Je pense que ces quelques commentaires suffiront à mettre en évidence le caractère superficiel et tendancieux du compte-rendu de M. Benoist. Il serait fort regrettable que les lecteurs des « Etudes Traditionnelles » s'en remettent à lui pour se former une idée du contenu véritable de mon livre et de la contribution que j'ai cherché à apporter aux études traditionnelles en suivant une ligne différenciée.

J. Evola

***

Réponse de M. Luc Benoist :

M. J. Evola a bien voulu attribuer assez d'importance à mon compte-rendu de son livre pour en faire, à son tour, une critique plus longue que mon petit texte, qui pourtant, comme il le lui reproche, comporte pour un tiers le récit de Chrétien de Troyes que, dit-il, tous les

demi-analphabètes connaissent. Il leur fait bien de l'honneur.

Tout commentaire adopte forcément une certaine position de comparaison. Ecrivant dans une revue dévouée aux idées promues par René Guénon, ce sont ces idées que les lecteurs entendent retrouver comme point de référence de nos recensions. Notamment à propos du sujet qui nous occupe ,la référence sera son livre sur l'Autorité Spirituelle et le Pouvoir Temporel, qui s'impose comme base de discussion. Il est très exact, comme me le rappelle M. J. Evola, que de l'Egypte pharaonique à la Chine légendaire, les Rois-Prêtres ont exercé à la fois à l'origine les deux fonctions spirituelle et temporelle. Mais il y aurait beaucoup à dire sur la différentiation des fonctions exercées par un même personnage et sur l'exercice réel d'un pouvoir où l'autorité spirituelle s'est peu à peu « temporalisée ». On sait quelle a été en Occident l'épilogue de la « Querelle des Investitures ».

La méthode traditionnelle, comme le dit M. J. Evola, consiste en certains cas à essayer des rapprochements partiels entre différentes traditions pour éclairer, si possible, les obscurités de l'une par les lumières de l'autre. Mais on comprend combien cette démarche est difficile, quels risques d'excès et d'erreurs elle comporte et surtout combien le choix des éléments de références doit être solide et sûr, avant même qu'on puisse légitimer leurs rapprochements.

Personne n'a encore jamais pu expliquer complètement et probatoirement le mystère du Graal, malgré les très nombreuses recherches qui, tous les ans, mettent à jour quelques légendes celtiques nouvelles. C'est pourquoi je me suis permis « en premier de la classe », si toutefois ce n'est pas trop me vanter, de trouver arbitraires, malgré leur intérêt intrinsèque que j'ai souligné, les « excursus » de M. Evola qui, par dessus les siècles, prétendait éclairer l'une par l'autre l'idée Empire et le mystère celtique du Graal. J'avoue que sa réplique ne m'a pas convaincu de mon erreur.

Quant au point concernant Guénon et la Maçonnerie, M. Evola a bien écrit ceci : « Le diagnostic qui considère à juste titre la maçonnerie comme un syncrétisme pseudo-initiatique porté par les forces souterraines de la contre-initiation, *diagnostic qu'on peut établir d'après les vues de Guénon lui-même*, est plus ou moins *contesté par lui.* » (Voir *Le Mystère du Graal et l'idée impériale gibeline*, p. 260, note 7). Cela veut, tout de même, établir, ainsi que nous l'avons écrit, une « contradiction (chez Guénon) au sujet de cette organisation traditionnelle ». Comment M. Evola peut-il écrire maintenant qu'il n'a « nullement songé à attribuer à Guénon une contradiction sur ce point » ?

L. B.

LES LIVRES

SWAMI NITYABODANANDA, *Mythes et Religions de l'Inde* (G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1967).

L'Ordre de Ramakrishna, dont le Swâmi est, depuis de longues années, le « missionnaire » en France, fut, on le sait, fondé par Vivekânanda, l'apôtre généreux de l'« *harmonie des religions* ». Cette harmonie, Ramakrishna l'avait certes éprouvée au plus haut niveau de l'esprit, celui où les formes se transcendent dans l'Unité divine. Ses successeurs ont cru pouvoir l'institutionnaliser, sur un plan évidemment différent du sien, et qui demeure fondamentalement ambigu.

Ces *Mythes et Religions de l'Inde* s'entendent en conséquence dans l'aire géographique et non pas doctrinale, et traitent donc non seulement d'Hindouïsme, mais aussi de Jaïnisme, de Sikhisme, de Bouddhisme, de Zoroastrisme, voire d'Islam et de Christianisme. L'inconvénient se limiterait aux dimensions de l'ouvrage si l'on n'y trouvait, non seulement le Vedanta expliqué par Hegel et par Fichte, mais aussi le Jaïnisme par saint François d'Assise et le Bouddhisme par saint Jean-de-la-Croix. Ramakrishna, nous dit-on, fut un génie « *catholique* » — ce que nous voulons bien entendre au sens d'universel — ; mais nous distinguons mal les frontières entre l'« harmonie » et la confusion pure et simple, lorsque nous lisons une profession de foi comme celle-ci : « *Le credo de la Mission est une synthèse des Upanishads et de la doctrine de Shankara ; les rites considérés comme des moyens y sont méticuleusement accomplis ; on n'y fait aucune distinction de caste ou de croyance ; Bouddha, Chaitanya, les grands prophètes du Vaishnavisme du XIV*e *siècle, Christ, Mahomet et Zoroastre y sont également honorés.* » On comprend ainsi que l'auteur admettre Râm Mohan Roy, sur le même plan que Ramakrishna, au rang des « *génies de l'harmonie des religions* », moderne panthéon du synchrétisme néo-hindou.

L'atmosphère védantique un peu floue dans lequel baigne l'ouvrage, l'évidente familiarité de l'auteur avec les mythes et les textes de l'Inde, l'aisance avec laquelle il en traite, l'intégrité de sa foi et de sa bonne foi, ne permettent pas d'accepter une définition panthéiste — et donc parfaitement hétérodoxe — de la *moksha*, non plus qu'une qualification de Ganesha comme « *maître de l'inconscient* » ? Outre diverses erreurs de détail sur l'histoire et l'archéologie bouddhiques (on confond, au Cambodge, Angkor-Vat, temple hindou, et le Bayon d'Angkor-Thom, monument bouddhique), faut-il admettre la définition du *Theravâda* comme « *Bouddhisme théistique* » ? On devine l'indignation, à cette lecture, des *Thera* ceylanais d'aujourd'hui ! Et la « Terre pure » amidiste s'identifie-t-elle à l'Inde parce qu'on la localise à l'Occident ? A-t-on le droit d'écrire que le rituel hindou du *prasâda* réalise une « *double transsubstantiation* » ? Il n'y a peut-être en tout cela, par suite d'une dangereuse habitude mentale, qu'une confusion des niveaux symboliques. On eût à tout le moins gagné à s'exprimer avec un peu plus de prudence et de scrupules doctrinaux.

NYANAPONIKA MAHATHERA et alii, *Initiation au Bouddhisme*, trad. S. Stork (Ed. Albin-Michel, Paris, 1968).

Dans une collection qui comportait déjà d'importants textes chinois et japonais, des études sur le Bouddhisme tibétain, et aussi birman, fallait-il amener ces essais introductifs sans grande cohésion, et qui ont en outre l'inconvénient d'être dus en majorité à des Bouddhistes d'origine occidentale ? S'agit-il d'ajouter à d'autres l'aspect « ceylanais » du Bouddhisme ? L'argument est fallacieux car il s'agit d'études générales sur le Canon pâli, lequel fut, certes, codifié au « concile » de Matale, mais ne trouva dans l'île, ni son origine, ni son développement exclusif. Au demeurant, on a déjà traité de la pratique du *Theravâda* dans un ouvrage de Ledi Sayadaw, que celui-ci aurait normalement dû précéder. Sa forme d'initiation doctrinale ajoutée à sa parution tardive font douter, a priori, de son opportunité.

Reste à en examiner le contenu. Les traités modernes du *Theravâda* revêtent le plus souvent une forme déplaisante — a fortiori, c'est bien connu, lorsqu'ils font place à des convertis d'Occident — en raison de leur exclusivisme doctrinal et de leur tendance à la polémique. La composition artificielle de celui-ci a certes permis aux éditeurs d'en émousser les pointes. Non pas vraiment de les extraire. Il y a deux façons de considérer un tel ouvrage : d'abord en fonction de ce qu'il est censé traiter, et qui peut se résumer à la triple formule fondamentale : *anicca-dukkha-anattâ* (impermanence-souffrance-non égo); secondement en fonction de ce qu'il traite réellement : *anattâ* bien sûr, qu'on ose traduire par « vide d'âme », psychologisme, agnosticisme ; moralisme aussi, car M. Paul Dahlke prend beaucoup de peine à démontrer que la loi morale bouddhique n'est, somme toute, pas différente des autres, mais a sur elles l'avantage (?) de se refuser à toute référence transcendante : grosso modo, la forme en serait chrétienne, mais l'essence agnostique. Ce n'est d'ailleurs pas l'avis de M. L.-R. Oates, qui, beaucoup mieux inspiré, y voit un « *corollaire du Triple Joyau* », le moyen

de la paix intérieure et le « *fondement de tout progrès vers l'illumination* ».

On aperçoit ici les premiers contours d'un bouddhisme vu par les Occidentaux qui croient y découvrir : la coïncidence de la démarche spirituelle et de l'exigence rationaliste, la solution au désespoir qui résulte du vide existentialiste, la libération des contraintes dogmatiques, la médecine qui doit s'adapter à toutes les infirmités de l'esprit contemporain — non pas vraiment les guérir, car on croit lucide de les admettre comme telles et de s'y complaire, ce qui est une singulière acception de la notion de *dukkha* et de la loi de causalité. Il n'est pas commun de lire, sous la plume d'un *Thera*, la définition du Bouddhisme selon Huxley, non plus que, sous celle d'un Bouddhiste, la définition de son univers d'après Sartre... On nous dit cependant ailleurs — c'est M. de Wijesekera — que « *le Bouddhisme est une religion essentiellement psychologique* », que « *même l'éthique et la logique y sont étudiées au point de vue psychologique* », que l'*Abhidhama Pitaka* est l'exposé d'une « *éthique psychologique* », et qu'en somme l'expérience bouddhique est une cure psychanalytique. Si l'on objecte que le psychologisme est un travers récent de la mentalité occidentale, l'ouvrage fait globalement savoir que telle est bien la preuve de son infirmité congénitale, puisque les bases de la psychothérapie sont établies dans le Canon pâli.

L'aspect positif de ce travail collectif est le fait du Révérend Nyanaponika, auquel on eût bien dû — s'il était nécessaire et possible — se référer exclusivement. Son souci est de ménager en toutes circonstances la « voie moyenne » : le *nibbâna*, dit-il, ne peut être conçu selon l'« *extrême métaphysique positif* », en ce qu'il comporte un risque d'atteinte au principe fondamental de l'*anattâ* — mais surtout, peut-être, un risque de contamination védantique et mahâyâniste — ; par contre, n'est pas non plus admissible l'interprétation du « *nihilisme négatif extrême* », lequel est absurde en effet, et n'a plus aucun défenseur, « *pour autant que l'auteur le sache, dans les pays bouddhiques d'Orient.* » Le Bouddhisme est-il « athée » ? Oui ! disent les Occidentaux ; cette imputation désobligeante ne pourrait concerner, répond le Révérend Nyaponika, que la négation effective d'une Divinité personnelle, créatrice et ordonnatrice du monde — dont l'existence et l'évolution sont rapportées à la logique causatrice. L'aspiration spirituelle du Bouddhisme n'en est pas moins orientée vers un « Au-delà », ainsi défini par l'*Udâna* :

« O bhikkus, *il y a un non-né, non-créé, non-engendré, non-formé. S'il n'y avait pas un tel non-né, non-créé, non-engendré, non-formé, il n'y aurait pas moyen d'échapper à ce qui est né, créé, engendré, formé.* »

L'obtention de la « *sainte équanimité* », note le même religieux, dont la terminologie s'apparente souvent, de

façon curieuse, à celle du Taoïsme, fait du Saint le « *centre du monde* ». L'atteinte de cet état « central », c'est ce que le Taoïsme appelle « s'égaler au Ciel », s'identifier à l'Ordre céleste ; mais c'est aussi, en d'autres termes, l'identification à la Volonté divine. Les sentiers peuvent bien différer : la « *Réalité sans changement* » n'est pas modifiée par l'insuffisance des mots qui tentent de la définir.

Pierre GRISON

LES REVUES

Dans le *Symbolisme* de janvier-mars 1968, M. Jean Tourniac rend compte de l'édition française de l'ouvrage de M. Martin Lings sur le Sheikh Ahmed el-Alawi. Ce qui nous a le plus frappé dans cette étude, c'est la tendance de plus en plus marquée de l'auteur à confondre le domaine initiatique avec le domaine religieux, c'est-à-dire à ne tenir aucun compte du « hiatus » signalé par Guénon et dont François Ménard, peu de temps avant sa mort, regrettait l'oubli trop fréquent. Nous ne donnerons qu'un seul exemple d'une telle attitude, mais cet exemple a en quelque sorte valeur de symbole. A propos de l'obéissance du disciple « qui doit être comme de la cire molle entre les mains du *Sheikh* ». M. Tourniac écrit qu'elle « rappelle la fameuse règle spirituelle de la Compagnie de Jésus, qui a tant fait couler d'encre en Occident chrétien, et qui n'est pourtant qu'un aspect méthodique de l'extinction du moi devant l'Eternel, c'est-à-dire finalement le moyen d'acquérir la Totale et Absolue Liberté de l'Inconditionné dans la plénitude de l'Etre affranchi du moi ». — Si les pratiques des Jésuites (dont personne n'a jamais mis en doute le caractère et les « visées » purement exotériques) sont « le seul moyen d'acquérir la Totale et Absolue Liberté de l'Inconditionné », — alors c'est que l'exotérisme peut conduire au but suprême ; et dans ce cas, à quoi bon l'ésotérisme, à quoi bon l'initiation ? Mais la réalité est tout autre. Car Saint Ignace, dans la solitude de Manrèse puis aux Universités espagnoles, a bien pu emprunter quelques « formes » à l'initiation islamique, mais il ne pouvait ni ne voulait en assimiler l'«esprit». Le *perinde ac cadaver* n'est en somme qu'un moyen d'assurer la discipline « militaire » de la Compagnie. Quant aux fameux « exercices spirituels » d'Ignace de Loyola, tant prônés par certains, tant décriés par d'autres... à Dieu ne plaise que nous portions un jugement sur l'œuvre d'un des plus illustres saints de la catholicité ! Mais de là à penser qu'ils peuvent assurer l'acquisition de « la Totale et Absolue Liberté de l'Inconditionné »... il y a tout de même un abîme !

— Dans le même numéro, nous trouvons un article fort intéressant de M. A.-D. Grad. Cet auteur, qui a publié plusieurs ouvrages sur la Kabbale, n'est pas un esprit traditionnel dans le sens où nous l'entendons ici, et certaines de ses assertions surprendraient certainement nos lecteurs. Mais il apporte toujours des renseignements précieux ; il

faut aussi le remercier d'avoir relevé comme il convient (*Pour comprendre la Kabbale*, p. 123) le sentiment d'un membre de l'Institut qui, dans une édition « savante » de la Bible, qualifie le chapitre XIV de la *Genèse* de « hors d'œuvre ». (Ce chapitre raconte la guerre de Chodorlahomor contre les rois de la Pentapole, la défaite du roi de Sodome, la captivité de Loth, sa délivrance par Abraham, et, à l'occasion de ces événements historico-symboliques, l'unique manifestation historique de Melchissédec ; on voit que le « hors d'œuvre » est varié et substantiel. M. Grad va donner bientôt un commentaire, verset par verset du *Cantiques des cantiques*, d'après les textes rabbiniques. L'article qu'il présente aujourd'hui est un extrait de l'œuvre à paraître. Bien qu'assez court ,il apporte une documentation d'une extrême importance. « La tradition hébraïque ne connait que 9 cantiques » : celui d'Adam (nous pensons qu'il doit être considéré comme « perdu »), les deux de Moïse, ceux de Josué, de Barac, de Débora, d'Anne mère de Samuel, de David, et enfin le 9e, qui est le plus long et le plus excellent de tous : le *Cantique des cantiques* de Salomon. « Aucun nouveau cantique n'a été composé après Salomon » (du point de vue de la Synagogue bien entendu). « Car le 10e cantique sera chanté par les enfants d'Israël pour célébrer la fin de l'exil ». L'œuvre salomonienne a été l'objet de plus de 300 commentaires ; les rabbins dominent dans ce nombre, mais les chrétiens ne manquent pas ; n'oublions pas quelques rationalistes comme Renan. C'est sans doute en pensant surtout à ces derniers que M. Grad a écrit ces lignes désabusées : « Tous ignorent en général qu'ils manipulent maladroitement une serrure dont la clef a été perdue depuis des siècles... » Et l'auteur de signaler les « pièges des subtilités de la langue hébraïque », trop souvent considérée comme une langue facile (la faute en est un peu à Paul Vulliaud). « Beaucoup de termes sont incompréhensibles ou pour le moins intraduisibles... Les changements de temps et de mode font le désespoir des exégètes... Le mot « rose » est souvent remplacer par le mot « Lys », alors que le symbolisme du lys relève d'une très originale distinction ». Des auteurs ont traduit « femme triste et languissante » par « prostituée, égarée ou errante ». Cette dernière « confusion » est moins curieuse ; dans le langage des Fidèle d'Amour, la « Tristesse » et la « Prostituée » étaient des symboles à peu près interchangeables... — M. Grad donne des détails précieux sur le symbolisme numéral dans le *Cantique*. « Le nom de Salomon y revient 7 fois ; l'expression « filles de Jérusalem » revient également 7 fois ; le mot « Liban » est mentionné 7 fois, et 7 fois le mot « Amour » est transcrit isolément ». Mais le *Cantique* de Salomon, 9e cantique de l'ancienne Alliance, est surtout « marqué » par le nombre 9 ; il contient 117 versets, 1251 mots, 5148 caractères : ces 3 nombres sont multiples de 9. M. Grad en profite pour rappeler que 81, carré de 9, est la valeur numérique du mot *Anô'khi* (Je suis), mot qui

pour la Kabbale, est « le mystère le tout », « la synthèse de toutes les lettres », « le Mystère caché le plus mystérieux de tous ». Comment ne pas penser ici à cette Béatrice que Dante rencontre à l'âge de 9 ans ? Il la voit pour la seconde fois 9 ans plus tard, à la 9e heure du jour, et il en reçoit le « salut ». Il rêve d'elle dans la première des 9 dernières heure de la nuit. Il célèbre ensuite les 60 « belles » de la ville, et Béatrice est la 9e des 60. Béatrice, « qu'il faut appeler Amour », et « qui fut elle-même le nombre 9 », meurt « le 9e jour du mois selon le comput arabe, dans le 9e mois de l'année selon le comput syriaque, et dans l'année du siècle où le nombre parfait de 10 est multiplié par le nombre 9 », c'est-à-dire en 1290 (date anticipée, sans doute pour motif de prudence, selon Luigi Valli, que semble suivre sur ce point le plus récent commentateur français de la *Vita Nuova*, Antonio Coën). Et cette mort revêt pour Dante une telle importance qu'il écrit aux « princes de la terre » pour les en informer. Nous possédons encore sa lettre véhémente, adressée aux Cardinaux de la Sainte Eglise romaine, et qui commence par *Quomodo sola sedet civitas*, c'est-à-dire comme les *Lamentations* de Jérémie, ce « cantique » étrange composé à 7 reprises sur les 22 lettres de l'alphabet, et qui fut prononcé par le prophète sur les décombres du Temple et de la Ville. — Sous le même voile du symbolisme de l'Amour, le *Cantique* salomonien et le « roman » de Dante expriment des vérités en rapport avec le « Mystère caché le plus mystérieux de tous », ou (pour reprendre les termes d'Ossendowski rappelés par Guénon) le « Mystère des mystères ». Seulement, chez Salomon l'Amour exulte, et chez Dante il se lamente. — M. A.-D. Grad, dans l'ouvrage dont le présent article est un extrait, n'a utilisé, semble-t-il que le texte hébraïque et la tradition kabbalistique. Mais il va sans dire que les rabbins d'Alexandrie qui ont composé la version grecque des « Septante », et saint Jérôme qui a rédigé la Vulgate latine ont « transmis » aux Eglises d'Orient et d'Occident des textes du Cantique qui, du point de vue chrétien, ont leur valeur propre et parfaitement « légitime », et qui sont la base des célèbres commentaires d'un saint Bernard et d'un Guillaume de Saint-Thierry.

— Vient ensuite un long article de M. Gilles Ferrand, intitulé *L'Art traditionnel*. Sur ce sujet presque inépuisable, l'auteur expose des idées familières à nos lecteurs : le travail considéré comme répétition d'un geste primordial, — le rôle « irremplaçable » du symbole et sa nature non-humaine, — l'action néfaste de la Renaissance dans le domaine artistique, etc. Tout cela est en général excellent. Nous avons en particulier remarqué ce qu'écrit l'auteur sur le rôle « salvateur » de l'artiste vis-à-vis de ses « matériaux » et de ses « sujets ». Il y a là des choses très justes ; mais nous préférerions dire, en termes empruntés à la tradition hermétique, que l'artisan sacré

opère une « transmutation » en effectuant sur ses matériaux la « réintégration » du règne minéral, et cela, comme le signale l'auteur, du fait de la position « centrale » du règne hominal. On peut aussi rapprocher cette notion de celle du « sacrifice » rituel, et aussi de la « métensomatose » de Dutoit-Membrini. — Venons-en maintenant à quelques « critiques » que M. Ferrand, nous n'en doutons pas, nous pardonnera, car elles n'entament en rien notre estime pour son travail. A propos de la tradition médiévale il parle du « support presque exclusivement artistique et plastique qu'elle nous a légué » ? Cela est plus que contestable, car iconoclastes en Orient, et en Occident hérétiques, révolutionnaires, chanoines du XVIIIe siècle et artisans actuels du « vandalisme sacré » n'ont pas toujours dû opérer leurs destructions au hasard. C'est pourquoi nous pensons, comme Guénon l'a écrit dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, que c'est l'œuvre « littéraire » de Dante qui constitue le testament du Moyen Age finissant. — A un autre endroit, M. Ferrand évoque le « danger que représente l'affrontement brutal avec des formes traditionnelles vivantes que nous ne pouvons comprendre que d'un point de vue extérieur », étant donné notamment « que ces formes traditionnelles ne furent ni ne sont les nôtres ». Si ce danger était réel, il faudrait brûler la majeure partie de l'œuvre de Guénon, qui fut écrite précisément pour présenter (« brutalement » peut-être) la Sagesse orientale à ceux des Occidentaux pour qui leur propre tradition est « délivrance » et non pas « limitation ». — Venons-en à notre dernière remarque. A propos d'un texte de Guénon sur le symbolisme (*Introduction Générale*, p. 109) qu'il trouve « ambigu », M. Ferrand craint qu'une « personnalité » qui « réactualiserait une symbolique » (nous pensons qu'il veut dire : qui mettrait en lumière le sens supérieur d'une catégorie de symboles) « s'illusionne sur la valeur réelle de ses possibilités ». Voilà un péril auquel Guénon, en effet, n'a pas pensé. L'auteur justifie ses craintes par des considérations que nous n'avons guère comprises ; les symboles, dit-il, seraient « une médiation de l'étant à l'être », etc. Nous lui répondrons simplement ceci. Il est permis à Satan — Guénon l'a souligné — de « faire le moraliste », et nous savons par Dante qu'il est « aussi théologien » ; mais il serait bien empêché de « faire de la métaphysique ». Car Lucifer, dans sa chute, a laissé tomber la pierre d'émeraude qui ornait son front et qui représentait le « sens de l'éternité ». Le sens de l'éternité ne diffère pas du sens de l'universalité. Or, Guénon, transposant le célèbre adage de Platon : « Il n'y a de science que du général », a écrit qu'« il n'y a de métaphysique que de l'universel ». Et Satan, privé de l'universalité, ne peut faire que de la pseudo-métaphysique. Il ne peut faire également que du pseudo-symbolisme, car le symbolisme véritable est une langue universelle : c'est la « langue de la métaphysique », comme l'a également enseigné Guénon. De fait, on peut

lire les deux Testaments d'un bout à l'autre. On y verra Satan se manifester sur bien des plans, et notamment sur le plan moral et même « charitable », comme le montre un épisode célèbre de la Passion du Christ ; mais jamais on ne verra Satan faire du symbolisme et encore moins « réactualiser une symbolique ». Bien au contraire, Satan prend tout à la lettre, ce qui est l'antithèse même du symbolisme ». Il ne voit que les apparences trop souvent mensongères : il n'attache aux choses que leur « valeur » illusoire. Et c'est pourquoi Satan, « père du mensonge », est aussi le « Prince de ce monde » d'illusion ! c'est pourquoi son serviteur de choix, l'Antéchrist, sera, au dire de Guénon, « le plus illusionné de tous les êtres ». Seul le symbolisme permet de percer l'écorce pour atteindre la réalité de toutes choses. Le symbolisme est l'unique moyen d'échapper aux mirages de la « grande illusion » qui se font de plus en plus dangereux et séducteurs à mesure que le monde se « solidifie » en approchant de sa fin. Il résulte de ces considérations que le péril redouté par M. Gilles Ferrand est absolument vain, — et qu'Oswald Wirth a été bien inspiré en intitulant sa revue *Le Symbolisme :* il ne pouvait en vérité lui donner un plus beau nom.

— La 3e partie de l'article de M. André Serres « *Ce qui est épars...* » est consacrée au symbolisme de la Loge, de la chaîne d'union et des deux colonnes. L'auteur, en commentant les textes de Guénon, relatifs à ces divers sujets, a notamment souligné l'extrême complexité du symbolisme de la chaîne d'union (*cable tow*), qui pourrait même parfois faire apparaître les citations guénoniennes comme contradictoires entre elles. Evidemment il n'en est rien. Ceux qui, comme le Chevalier *a Floribus* (Joseph de Maistre), pensent qu'un « type » (un symbole) doit toujours et partout « signifier » une seule et même chose ne doivent guère apprécier le symbolisme de la chaîne d'union, et cela pour bien d'autres raisons encore... — A propos du sens des circumambulations, on peut noter que Guénon, pour les rituels écossais, conseillait le sens solaire au 1er degré, et le sens polaire au 2e. — Enfin, M. André Serres, faute d'un texte guénonien sur les « pommes de grenade » placées sur les colonnes, a eu recours à une citation de saint Jean de la Croix, qui a sa valeur du point de vue mystique, mais non pas du point de vue initiatique. En réalité, la grenade, avec ses grains serrés, est un symbole de « plénitude », comme la corne d'abondance et le boisseau de riz. Dans le symbolisme parlé de l'Ordre, la même idée de plénitude s'exprime par les formules « midi plein » et « minuit plein ».

— De courtes *Notes historiques à propos du testament philosophique*, par M. Jean Bossu, apportent des renseignements curieux, et parfois piquants, sur la conception qu'on s'en faisait au début du XIXe siècle, où les récipiendaires le rédigeaient « en prévision de mort subite au

cours des épreuves supposées terrifiantes qui les attendaient ». En voici un, émouvant dans sa brièveté : « Adieu pour la vie, et je pardonne ma mort à tous les Frères et leur en donne décharge ». Mais la conservation de tels documents semble indiquer qu'alors on ne les brûlait pas rituellement, comme il est de règle aujourd'hui à la fin de l'initiation. Quant aux 3 questions qui ont subsisté jusqu'à nos jours : « Quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même et envers ses semblables ? », elles nous ont toujours fait penser à ces « devoirs de morale » qu'on infligeait aux élèves des écoles publiques avant la loi de Séparation des Eglises et de l'Etat. Ne serait-il pas possible d'adopter une formule moins enfantine et plus réellement initiatique ?

Dans le *Symbolisme* d'avril-juin 1968, M. Jean-Pierre Berger donne la traduction de l'*Edinburgh Register House Manuscript*, texte assez court qui remonte à 1696. Il se compose d'une vingtaine de questions et réponses en général fort obscures et dont plusieurs semblent avoir été altérées. Nous noterons dans ce manuscrit opératif la formule suivante : « Quel est le nom de votre loge ? — Kilwinning ». Ce dernier mot devait connaître une fortune singulière dans les hauts grades, puisque le titre complet des titulaires du 18e degré est le suivant : « Chevalier de l'Aigle et du Pélican, Souverain Prince d'Hérédom, Prince Rose-Croix de Kilwinning ». A remarquer aussi la formule suivante : « Les vénérables Maîtres et l'honorable compagnie vous saluent bien, vous saluent bien, vous saluent bien ». Nous avons précédemment indiqué ce qu'il fallait penser d'une telle formule et de ses rapports avec le secret maçonnique ; de fait, dans le manuscrit d'Edimbourg, le « mot sacré » est communiqué aussitôt après le triple salut, et M. Jean-Pierre Berger signale en note qu'on retrouve cette mention de la triple salutation dans un assez grand nombre de textes, tant opératifs que spéculatifs.

***

Sous la rubrique « Libres propos », M. J. Corneloup publie un article intitulé : *Dieu ? Un empirique.* L'auteur qui assura la direction du *Symbolisme* entre Oswald Wirth et M. Marius Lepage, est connu pour s'être fait, au sein du Grand Orient de France, le défenseur de la formule « A la gloire du Grand Architecte de l'Univers ». Il est aussi un « mainteneur » déterminé du symbolisme traditionnel. Ce sont là des titres qui lui assurent l'estime de tous les fidèles de l'Art Royal ; si le Grand Orient avait eu à sa tête en 1877 et en 1912, des dignitaires de la valeur et de la clairvoyance de M. Corneloup, il n'aurait pas perdu sottement et irrémédiablement la place privilégiée qui était la sienne dans la Maçonnerie Universelle. Ceci dit, nous ne sommes que plus

justifiés pour regretter l'article précité, où l'auteur croit pouvoir s'appuyer sur la Kabbale pour étayer sa conception anti-traditionnelle d'un Dieu « empirique » et « non omniscient », et en somme d'un Dieu qui « évolue ». Il ajoute même : « Ainsi, le Teilhardisme avait été présenté déjà par les rabbis ! » Décidément, les idées du R.P. de Chardin font des ravages !

M. Corneloup rappelle que, d'après la tradition hébraïque, « Dieu a créé dix mondes, il a détruit les neuf premiers et n'a conservé que le dixième ». Il ne faudrait pas en conclure que les mondes détruits étaient des ébauches du dixième. Chaque « création », *in principio*, était « juste et parfaite », tout comme le monde actuel fut reconnu « très bon » par l'artisan divin, en ces jours où (selon l'Eternel et non selon le Père Teilhard) « les étoiles du matin exultaient en chants d'allégresse et où les fils de Dieu poussaient des cris de joie ». C'est pourtant cette même création toute bonne dont il est dit à la veille du déluge : « Dieu regarda la terre et vit qu'elle était toute corrompue » (*Genèse*, VI, 12)

Il en sera ainsi des mondes à venir, car toute manifestation consiste obligatoirement en un processus d'éloignement de son principe. Lorsque le Principe arrive à être en quelque sorte perdu de vue, alors vient ce que la *Genèse* appelle « corruption » et les Evangiles « abomination de la désolation. ». Quand le monde en est là, ceux qui sont attentifs aux « signes des temps » et qui ne croient pas aux billevesées du Progrès (même baptisé « évolution Teilhardienne ») appliquent le précepte évangelique : ils se réjouissent et ils exultent d'allégresse. Quelle que soit leur « foi », ils peuvent se remémorer les paroles de l'Apôtre : « en ce jour de Dieu, les cieux enflammés passeront avec fracas, et les éléments embrasés se dissoudront ; mais nous attendons, selon la promesse, de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habitera ».

⁂

Assez curieusement, l'article suivant, de M. A.-M. Chartier, se rapporte à G.-H. Luquet, ami de M. J. Corneloup, avec lequel il a d'ailleurs publié un opuscule : *Des droits du Grand Orient de France et du Grand Collège des Rites sur les Rite Ecossais Ancien et Accepté.* Mais l'ouvrage capital de Luquet reste le volume intelligemment documenté et illustré dont nous avons rendu compte ici-même en novembre 1967. L'œuvre posthume que présente M. Chartier est constituée par « des réflections à propos de Dieu ». Luquet, comme son ami M. J. Corneloup, semble éprouver une difficulté insurmontable à concilier la perfection divine avec l'imperfection du monde « créé ». Et cela nous a rappelé une étrange coïncidence. Quelques années avant que commençât la carrière maçonnique de MM. Corneloup et Luquet, un jeune maçon écrivait sous le pseudonyme de « Palingenius », son premier article

intitulé « Le démiurge », où il rappelait en commençant le fameux dilemme, tourment des théologiens exotériques, et si facile à résoudre par les métaphysiciens : « *Si Deus est, unde malum ; si non est, unde bonum* ».

⁂

M. Pierre Stables continue ses études sur la chevalerie; il aborde aujourd'hui *Le Mythe des Neuf Preux*, dont nous dit-il, on trouve mention pour la première fois en 1312. Si les trois preux israëliques (Josué, David, Judas Macchabé) et les trois chrétiens (Arthur, Charlemagne, Godefroy de Bouillon) ne causent guère d'embarras à l'auteur, il n'en est pas de même, nous semble-t-il, pour les trois preux « païens » (Hector, Alexandre, César). La présence d'Hector semble au premier abord assez surprenante. M. Stables, ne trouvant rien, ou pas grand chose, dans l'histoire de ce héros vaincu qui « justifiât » son voisinage avec un César et un Alexandre, a cherché ailleurs.

Il rappelle que, d'après Frédégaire (continuateur de Grégoire de Tours), Hector fut le père de Francus, l'ancêtre fabuleux de la nation franque. Cette histoire a été reprise par un assez grand nombre d'auteurs jusqu'à Ronsard, qui sur l'ordre de Charles IX, entreprit d'écrire un poème épique, la *Franciade*, dont il ne termine que les quatre premiers chants. Bien que le « Mythe » de Francus n'ait pas dépassé, croyons-nous, un cercle assez restreint de « lettrés », il n'était pas sans intérêt de le rappeler, étant donné le rôle joué par les Francs dans la restauration de l'Empire d'Occident. On pourrait ajouter autre chose. Hector fut le dernier héritier, en ligne de primogéniture, du fondateur de Troie, Dardanus, fils de Jupiter et d'Electre, laquelle était une des sept Pleïades (fille d'Atlas et appelées pour cette raison Atlantides). Le dernier défenseur de l'empire troyen pourrait donc représenter, en quelque mesure, les traditions du Proche-Orient issues de l'Atlantide, dont les principales sont la tradition égyptienne et la tradition assyro-chaldéenne.

A propos d'Alexandre, M. Stables rappelle l'« ascension » du conquérant si célèbre dans tout l'Orient, et il écrit : « Ce mythe d'une ascension ratée ne montre-t-il pas une leçon (sic) donnée aux présomptueux, quand ils ont cru bon d'utiliser un « truc » psycho-physiologique pour atteindre la connaissance ? N'y a-t-il pas là une critique des techniques inférieures de *Yoga* indien ? »

M. Stables est vraiment sévère pour les procédés initiatiques orientales. Qu'y a-t-il donc de « présomptueux », quand on appartient à la tradition brahmanique, à utiliser des rites d'origine immémoriale, et qui, au surplus, ont fait leurs preuves et continuent à les faire ? C'est parler bien à la légère que d'appeler ces rites « techniques inférieures » et « trucs » psycho-physiologiques, comme s'il s'agissait des tours de passe-passe de vulgaires charlatans. D'autre part, qu'est-ce qui permet de supposer que

les transcripteurs du mythe des neuf Preux, en introduisant Alexandre dans leur liste, avaient une intention critique ou ironique, alors qu'ils auraient eu des intentions « laudatives » pour David, Charlemagne et les autres ? Certes les chevaliers du moyen âge pratiquaient couramment l'ironie, mais pas dans ces intentions-là...

Nous pensons, nous, contrairement à M. Stables, que les neuf Preux dont il parle figurent dans ces textes sur un pied de parfaite égalité, quelle qu'ait pu être la forme religieuse dont chaque preux relevait ; et cela montre, s'il en était besoin, combien les ésotéristes chrétiens des temps médiévaux étaient conscients de l'équivalence équitable des diverses formes traditionnelles. Pour en revenir à Alexandre *Dhûl-Karnain*, qui, par sa conquête partielle des Indes, apparaît comme le « second Dionysos », même sa vie « historique » présente un nombre considérable d'éléments symboliques, depuis sa naissance à la fois royale et sacerdotale (il était fils de Philippe, roi de de Macédoine, et d'Olympias, laquelle appartenait au collège des Bacchantes) jusqu'à sa mort à l'âge de 33 ans.

Venons-en maintenant à César, sur qui M. Stables écrit des lignes assez énigmatiques : « Réfléchissons à nouveau sur la présence de César et d'Alexandre parmi les neuf Preux. Tous deux évoquent l'idée d'Empire, mais celle de Saint-Empire n'est pas admissible. Ce n'est pas par César et Alexandre que l'on peut envisager que le mythe des neuf Preux groupe un symbole du Saint-Empire, bien au contraire. Il y a concernant César et Alexandre tout autre chose qui nous échappe actuellement, mais qui était évident à l'époque des romans de chevalerie. Nous y reviendrons, car l'affaire est très complexe, mais déjà débarrassons-nous d'idées modernes à leur sujet. Si Charlemagne représente une union des traditions chrétiennes, à l'époque, César et Alexandre signifient autre chose que la préfiguration du Saint-Empire ».

Voilà certes qui est inattendu. Que le Saint-Empire ait été non seulement préfiguré, mais fondé par César, puis « baptisé » avec Constantin, cela n'est pas une « idée moderne ». Quand Charlemagne, dans la nuit de Noël de l'an 800, fut couronné empereur d'Occident, il fut salué par l'acclamation traditionnelle : « A Charles-*Auguste*, couronné de Dieu, grand et pacifique empereur des Romains, vie et victoire ! » La titulature des chefs du Saint-Empire était la suivante : « N., par la grâce de Dieu, empereur des Romains, *César toujours Auguste*, Majesté sacrée ». Certes, après Constantin, les empereurs devinrent chrétiens, le caractère monothéiste de la nouvelle religion ne permit plus de les qualifier de « divins », selon l'usage établi depuis *Divus Julius Cesar* ; mais ils conservèrent leur qualité « sacrée », dans les désignations protocolaires et les actes diplomatiques, jusqu'à 1806.

Venons-en à un argument qui touchera sans doute M. Pierre Stables, lequel se réfère volontiers à l'œuvre de Dante. A la fin de l'*Enfer*, on voit Satan broyer dans sa

triple gueule, Judas Iscariote, Brutus et Cassius. Celui qui a trahi le Christ et ceux qui ont trahi César, punis de la même peine, ont vraisemblablement commis des crimes comparables. Judas est responsable de la mort du Christ (qui n'a pas ruiné l'œuvre évangélique), Brutus et Cassius sont responsables de la mort de César (qui n'a pas empêché l'institution de l'Empire romain, accomplie par Octave-Auguste). Qui pourrait soutenir que Dante, dont l'absolue dévotion au Saint-Empire est bien connue, aurait accordé de tels « honneurs » dans l'ignominie à Brutus et à Cassius s'il n'avait admis que leur « victime » César a fondé un Empire destiné à devenir chrétien, aussi bien que le Christ a fondé l'Eglise chrétienne ? Nous nous proposons de revenir sur ces diverses questions qui touchent aux mystères de la « translation » des Empires, à laquelle Rabelais a fait allusion, et dont Bossuet a donné une version exotérique dans son *Discours sur l'Histoire Universelle*.

***

M. André Serres continue son étude sur le symbolisme maçonnique, et il traite aujourd'hui du second degré. A propos de l'Etoile flamboyante, il rappelle l'origine pythagoricienne de ce symbole et sa nature « polaire » ; il n'omet pas de signaler l'assertion de Guénon, trop souvent oubliée, selon laquelle une transmission ininterrompue de symboles, de rites et d'enseignements s'est exercée depuis les *Collégia fabrorum* jusqu'à la maçonnerie actuelle. L'insistance sur de telles vérités est d'autant plus nécessaire que le Pythagorisme qui était une adaptation de l'Orphisme antérieur, se rattache presque directement à la Tradition Primordiale.

***

Ce numéro contient encore quelques articles sur des questions doctrinales : *Ouverture*, par « Amicus », *Athéisme et Christianisme*, par M. J. Mourgues, et enfin *Le Temps et l'Eternité*, par M. Edouard Rivet. Ce dernier travail mérite une mention particulière ; il traite, dans un esprit rigoureusement traditionnel, de presque toutes les questions touchant au « Temps qualifié », à la doctrine des cycles et à la « fin des temps ». L'exposition est accompagnée d'assez nombreuses références à des « philosophes » contemporains plus ou moins « hantés » par ces problèmes (par exemple à Nicolas Berdiaeff), voire à des poètes. Mais l'« autorité » dernière de l'auteur est évidemment René Guénon.

A la fin de l'article, M. Edouard Rivet parle du « retour d'Elie », et il examine à ce propos la contradiction apparente entre la déclaration de Jean-Baptiste : « Je ne suis pas Elie » et la déclaration du Christ : « Jean est Elie qui doit venir ». Il est évident que les paroles de Baptiste doivent être prises à la lettre et celles du divin Baptisé comme analogiques. D'ailleurs, le Christ, Verbe de Dieu, dès qu'il ouvre la bouche, ne serait-ce que pour dire « Jai

soif », ne peut proférer que des paroles chargées de symboles. Même dans le cas qui nous occupe — M. Édouard Rivet l'a bien vu —, la réincarnation est impossible. L'individu Jean-Baptiste, né d'Elisabeth et de Zacharie sous Hérode le Grand, et décapité à la demande de Salomé sous Hérode le Tétrarque, est différent de l'individu Elie, qui vécut sous les rois d'Israël, fut ravi au ciel sous les yeux d'Elisée, et doit être mis à mort à la fin du monde par les serviteurs de l'Antéchrist.

Denys Roman

Praktische Psychologie, n°s 7-8/1968 (Lütjensee).

On s'étonnerait sans doute de trouver ici le compte rendu d'une revue de « psychologie pratique », si le présent numéro n'était occupé tout entier par une étude du Professeur U.R. von Ehrenfels sur *Le corps humain comme symbole et comme expression.* Nous avons eu l'occasion de souligner ici même, à l'occasion d'un article paru dans *Kairos*, les qualités de forme et de pensée des travaux du Professeur v. Ehrenfels. A plus forte raison regretterons-nous aujourd'hui que de telles qualités ne ne soient pas mises au service d'une interprétation des doctrines traditionnelles.

Symbolisme du corps humain : il y a là matière à remplir un gros volume. Aussi l'auteur s'est-il interdit dès l'abord de traiter l'aspect le plus connu — sinon le mieux connu — de son problème : celui qu'utilisent le Yoga et le Tantrime : « *Notre dessein ne peut être en une aussi brève contribution, d'apporter un complément à cette énorme littérature, ou seulement d'en donner un résumé. Notre thème est tout autre : à savoir la signification symbolique du corps visible.* » Etait-ce renoncer pour autant aux deux aspects de ce symbolisme qui apparaissent essentiels : a) l'anthropomorphisme des images divines, tel qu'il s'exprime, par exemple, dans la statuaire grecque ou les bas-reliefs de l'Inde, dans l'art des icônes byzantines ou dans celui des images bouddhiques ; b) le symbolisme du corps comme microcosme ou, ce qui d'une certaine façon revient au même, comme « temple » ? Nous ne le croyons pas. Le symbolisme, tel que l'interprète le Professeur v. Ehrenfels, est essentiellement d'ordre esthétique et psychologique. Considérer ces deux aspects, c'eût été, à partir d'éléments bien souvent identiques, le transférer au plan métaphysique, qui est véritablement le sien. L'image vraie n'est jamais arbitraire ; dans sa perfection, elle se charge d'une part de la réalité qui appartient à son modèle ; à tout le moins, comme disait saint Grégoire-le-Grand, fait-elle « lire l'illettré ». La suprême limite du symbolisme corporel, c'est le mystère de l'Incarnation.

Les thèmes de l'auteur sont ceux du corps voilé et de la nudité, du voilement du corps en relation avec le

péché originel (*Gen.* 3, 21), du corps et de l'hétérisme, du corps du vêtement et de la mode, enfin du corps comme siège de la conscience. Les premiers, bien que surtout formels dans leur expression, touchent de près au symbolisme cosmique du corps en appelant l'attention sur sa stature verticale et sur le rôle « axial » de la colonne vertébrale (on se souvient ici, bien entendu, du rôle que lui confère le *Kundalini-yoga*). Il n'est guère, en outre, d'organe ou de partie du corps dont l'utilisation symbolique ne soit évoquée, sinon explicitée : l'œil et la vision, le nez et l'olfaction, l'oreille et l'audition, les mains et les *mudra* : c'est dire combien il est dommage qu'en tous ces domaines le propos demeure périphérique ou seulement suggestif. Les seins dans leur « *fonction biologique* », oui, mais que n'évoque-t-on la nature symbolique du lait maternel, par exemple dans l'allaitement de saint Bernard par la Vierge ? L'ombilic comme « centre » du corps et manifestation du plexus solaire, oui, mais n'eût-il pas fallu dire que, de la Grèce à l'Inde et même à l'Ile de Pâques, il symbolise le centre du monde ? Le pied, oui, mais les pas, et les empreintes de pas ? La pilosité, certes, mais le symbolisme cosmique des cheveux ? Le tatouage et la mutilation des dents, oui, mais leur signification rituelle ? Le symbolisme érotique ne se pouvait traiter en dehors d'un rappel des conceptions du tantrisme — y compris du « tantrisme » taoïque chinois. Il y eût fallu ajouter un minimum de notions sur le symbolisme embryologique et androgynique de l'alchimie. Ces quelques remarques ne prétendent pas épuiser le thème, car on pouvait encore traiter de la rate et du foie, des os et du sang, de la respiration, bien sûr, voire, pour se limiter à l'attitude extérieure du corps, de la danse, de l'ivresse, de la vieillesse.

Tout cela ne ferait, c'est vrai, que confirmer et préciser l'expression du corps humain « *comme symbole périssable d'une entéléchie impérissable* ». C'est parce qu'il est, dans toute sa structure, dans toutes ses formes, dans tous ses mouvements, l'expression formelle d'un archétype informel, l'harmonieuse manifestation, et l'instrument symbolique du retour au Principe non-manifesté, le temple où brille, en son centre le plus secret, l'étincelle divine, que le corps humain peut être dit « *fait à l'image de Dieu ou, selon la formulation islamique, son* vizir *sur la terre.* » En dépit du caractère trop limité de son étude, il faut remercier le Professeur v. Ehrenfels de nous l'avoir rappelé. (*)

(*) *Note de la Rédaction.* — On doit rectifier une erreur terminologique dans la phrase qui vient d'être citée. On ne peut dire en Islam que l'homme (ou son corps) est « le vizir de Dieu sur terre ». Les formulations islamiques consacrées excluent expressément la chose ; ainsi en parlant d'Allah il est dit : *Lâ wazîra la-Hu* = « Il n'a pas de vizir ». Le terme qui doit être employé en ce cas est « Calife d'Allah sur terre » (*Khalifatu-Llâhi fi-l-ard*) qui est proprement le titre

d'Adam. Ce titre, d'après la signification du terme arabe de base, exprime la qualité de « Lieutenant » dont l'équivalent allemand est *Statthalter*, terme qu'on retrouve d'ailleurs chez le Dr. von Ehenfels lui-même mais qui s'en sert alors pour expliquer « vizir » (ce qui est d'ailleurs très maladroit, car le « vizir » n'est qu'un ministre du Calife).

***

Nous signalerons incidemment, dans le numéro 105 de *Bible et Terre sainte* (novembre 1968), consacré aux « *Pèlerinages après l'an mille* » et aux Croisade, un bref mais intéressant article de Dom Irénée Fransen : *Les Chemins de Jérusalem*. Il s'agit de l'interprétation symbolique des labyrinthes chrétiens dans le sens qu'avait déjà donné René Guénon, et à l'appui de laquelle son témoignage est d'ailleurs cité.

Pierre GRISON.

LIVRES REÇUS

CHÖGYAM TRUNGPA, *Born in Tibet*. As told Esmé Cramer Roberts. With a foreword by Marco Pallis (Allen and Unwin, London, 1967.

CARL SUAREZ, *La Bible restituée*. (Ed. du Mont Blanc, Genève, 1967).

FRANÇOISE LE ROUX, *Introduction générale à l'étude de la Tradition celtique*, I (OGAM, Rennes, 1967).

CHRISTIAN-J. GUYONVARC'H, *La Courtise d'Etain*, textes traduits du moyen-irlandais. Commentaire de Fr. Le Roux (CELTICUM XV 1966. Actes du Ve Colloque International d'Etudes Gauloises, Celtiques, Proto-celtiques, Samarobriva Ambianorum 28-30 août 1965)

DR. EMILE STROHL, *Pythagore*. Pérennité de sa philosophie. (Ed. Traditionnelles, 1968).

REVUES REÇUES

Nova et Vetera, XLIIe année, n° 3 (juillet-sept. 1967).

Le Symbolisme, nos 380-381 (juillet-sept. 1967), 382 (oct.-déc. 1967) et 383 (janv.-mars 1968).

Studies in Comparative Religion, Autumn 1967.

The Mountain Path, Vol. IV, nos 1 (janv. 1967), 2 (avril 1967), 3 (juillet 1967) et 4 (oct. 1967) : Vol. V n° 1 (janv. 1968).

Contacts, XIX, nos 59 et 60 (3e et 4e trimestres 1967).

L'Initiation, 40e année, n° 4 (oct.-nov.-déc. 1966), 41e année, n° 1 (janv.-févr.-mars 1967) ; n° 2 (avril-mai-juin 1967) nos 3 et 4 (juillet à décembre 1967); 42e année, n° 1 (janv.-févr.-mars 1968).

ERRATA

N° 402-403 juillet à octobre 1967 :

Page 217, ligne 19, lire : « bien-*pensants* ».

N° 404, novembre-décembre 1967 :

Page 246, ligne 3, lire : « *Ijâzah* ».

Ajouter à la fin de la note de cette page :
Une autre façon de lire cette *ichârah* est : « Celui qui a regardé a été regardé » (*man naz'ara nuz'ira*), ce qui rappelle que l'accès au « regard » implique la grâce du Regard divin par l'Œil de la miséricorde ; cf. le hadith : « or celui qu'Allah a regardé Il ne le punit plus jamais ».

Page 252, ligne 2, lire : « qu'(Il) vienne *chez toi* ».

N° triple (406-407-408) mars à août 1968 :

Page 77, note 2, ligne 1, lire : « *condition* libre ».

Page 151, ligne 28, lire : « apparaissent *comme* des vertus ».

Page 152, ligne 22, lire : « et de *le* pratiquer ».

Page 168, ligne 8, lire : « est *bien* connue ».

idem, suite de la note de la page précédente, ligne 8 : lire : « jouer aussi *en* sens inverse ».

Page 170, lignes 3-4, lire : « à considérer l'initiation (au lieu de : « à considérer *que* l'initiation »).